SÁNDOR PÁL
A FILOZÓFIA FEJLŐDÉSTÖRVÉNYEI

SÁNDOR PÁL

A FILOZÓFIA FEJLŐDÉSTÖRVÉNYEI

GONDOLAT · 1975

SAJTÓ ALÁ RENDEZTE

TIHANYI JÓZSEF

ISBN 963 280 301 9

© SÁNDOR PÁLNÉ 1975.

Legutóbb a matematikai logikával kapcsolatban került a filozófiai viták középpontjába Engelsnek az a megállapítása, hogy a történelem materialista felfogása „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is tesz. Amin mindenütt megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben felfedezni. A természetből és történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van: magának a gondolkodási folyamatnak törvényeiről szóló tan, a logika és dialektika."

E tétel körül már korábban is folytak viták. Először is arról, hogy Engels itt a filozófia „végét" fogalmazza-e meg, vagyis azt, hogy nemcsak a történelmi materializmus válik „marxista szociológiává", azaz szaktudománnyá, hanem a dialektikus materializmus, legalábbis az „objektív dialektika" szintén kiszakad a filozófiából, s így csupán „szubjektív dialektikává" zsugorodik, ez viszont — mint Lenin tanítja — „azonos" az ismeretelmélettel és a logikával. S ha így áll a dolog, akkor logikán a hagyományos „formális" logikát, dialektikán pedig a dialektikus logikát kell-e érteni — hogy ezzel újabb eszmecsere kezdődjék a logika e két ágának egymáshoz való viszonyáról.

Vannak, akik azt állítják, hogy Engels itt csupán a korábbi, Marx előtti filozófia történelmi sorsáról beszél, s ennek alátámasztására a „Feuerbach" egy másik helyét idézik: „mihelyt egyszer beláttuk..., hogy a filozófia így kitűzött feladata nem egyéb, mint az a feladat, hogy az egyes filozófus vigye véghez azt, amit csak az egész emberiség vihet véghez tovahaladó fejlődésében — mihelyt ezt belátjuk, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében." Sőt ennél élesebb

megfogalmazást is találunk az „Anti-Dühring"-ben. Itt Engels azt taglalja, hogy mivel a modern materializmus mind a társadalmat, mind a természetet történelmi folyamatnak fogja fel, vagyis lényegileg dialektikus, „nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden külön tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és történelem pozitív tudományában."

Mindkét helyen tehát az addigi — azaz a Marx előtti — filozófián lenne a hangsúly, vagyis a marxizmussal a filozófia történetének alapvetően új fejezete kezdődnék el, s ebben a filozófiának és a róla leszakadt szaktudományoknak már teljesen új viszonya alakulna ki.

E felfogás alátámasztására idézik Engelsnek ugyancsak az „Anti-Dühring"-ben található meghatározását: „a dialektika... semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya." Márpedig e három terület általános törvényszerűségeinek foglalata teljes rendszer, hiszen ami belőle kimarad, a transzcendencia, már nem a tudomány, nem a filozófia, hanem a teológia tárgya.

A probléma tehát a következő: nincs-e ellentmondás Engels két megállapítása között, vagyis egyrészt, hogy a filozófia tárgyát csupán a gondolkodás törvényszerűségei alkotják, azaz hogy a — filozófia szinonimájául felfogott — dialektika tárgya a természet, a társadalom és a gondolkodás, másrészt, ha a dialektika az általános fejlődéstörvényekről, akkor a filozófia az általános törvényekről szóló tudomány.

A következőkben azt a feladatot tűzzük magunk elé, hogy bebizonyítsuk: Engels felfogásában nemcsak hogy nincs ellentmondás, hanem látszólagos ellentmondásosságában a történelem egyik olyan általános objektív törvényszerűségét fogalmazza meg, amely nem csupán a Marx előtti és a marxi filozófia közötti lényegbevágó különbségekben tükröződő fordulatra érvényes, hanem minden át-

meneti korszaknak — vagyis egy meglevő társadalmi forma felbomlását és egy új társadalmi forma keletkezését és kifejlődését jelentő periódusoknak — a filozófiáiban is megmutatkozik. Lényegében annak a harcnak a történeti konkretizálásáról van szó, amely a filozófia alapkérdését — a gondolkodás és a lét viszonyát — illetően az idealizmus és a materializmus között, az osztályharc visszatükrözéseként kibontakozott.

Itt mindenekelőtt igen sok, általánosságban helyes tendenciát kell tüzetesebben szemügyre vennünk.

Már az is problémát vet fel, ha a materializmust a haladó osztályokhoz tartozó filozófusok ideológiai attributumának, az idealizmust pedig a retrográd osztályok eszmei képviselőiként fellépők filozófiájának fogjuk fel.

Hiszen miféle osztálykülönbség van a materialista és a mégis arisztokratikus gondolkodású, népgyűlölő Hérakleitosz és az idealista, de demokratikus Parmenidész vagy Zénón között? Vagy: Démokritosz legalább olyan „előkelő" volt saját hazájában, mint Platón, továbbá: a frigiai rabszolga Epiktétosz, a vagyont összeharácsoló Seneca és a császár Marcus Aurelius filozófiai platformja egyaránt a sztoicizmus, a „zsákhordó" Ammonius Saccas pedig újplatónista.

Az egyes filozófiák nem alkotóik objektív osztályhelyzetét, illetve osztályérdekeit fejezik ki, hanem azét az osztályét, amelynek törekvéseit — tudatosan vagy sem — megfogalmazzák, vagyis amelyhez viszonyítva „pártosak". A filozófusok osztályhelyzete és a filozófiájukban kifejezésre jutó osztályérdekek között tehát ellentmondás is elképzelhető, sőt az esetek többségében fenn is áll. De nem ez az, ami elméletileg gondot okoz.

Problémákat vet fel a társadalom osztálymozgása és az elméleti pillanatfelvétel közötti viszony is. Pl. Augustinus filozófiája nyilvánvalóan idealista. Mit tükröz ez a filozófia inkább: a hanyatló római rabszolgatársadalmat vagy a kialakuló feudális társadalmat? Kétségtelenül az utóbbit, viszont nem a colonusok osztályérdekét fejezi ki, akikből majd a feudalizmus uralkodó osztálya lesz, hanem a keresztténnyé lett római patriciusságét. Ha sematizálni akarnánk, azt kellene mondanunk, hogy bölcseletében egy letűnő, hanyatló osztály haladó

szelleme nyilatkozik meg — s ezzel ismét felvillantottuk az átmeneti korszakok és a bennük kialakuló filozófiák kapcsolatának bonyolultságát.

Még világosabban tükrözi ezt a problémát a klasszikus német filozófia, amely a haladó, feltörekvő német polgárság eszméjét fejezi ki — és mégis idealista. A megoldást a marxista filozófiatörténet szolgáltatja: egy még erős feudalizmus és egy már alakulóban lévő elégedetlenkedő proletariátus között elhelyezkedő, viszonylag gyenge polgárságot a termelőerők fejlődésének perspektívája — s nem kis mértékben a forradalmi Franciaország katonai megszállásának közvetlen hatása — érdekeltté teszi a valóság törvényszerűségeinek feltárásában, de nem annyira, hogy ezért élesen szembeforduljon a feudalizmussal. Vagyis, ha a részleteket illetően fel-felbukkannak is e filozófiában materialista motívumok — mint Kant kritika előtti korszakának természettudományos nézetei, kriticizmusának tapasztalatfelfogása a külvilágról mint a megismerés forrásáról, vagy Schelling első korszakában a természetbölcselet elsőbbsége a transzcendentális filozófiájával szemben, hogy Hegel Lenin által is kiemelt materialista vonásairól ne is beszéljünk —, végső eredményeiben, totalitásában ez a filozófia alapvetően nem lehet más, mint idealista.

Helytelen lenne ezt a filozófiai korszakot úgy bemutatni, mint különleges történelmi helyzetből adódó, kivételes, különös magyarázatot igénylő jelenséget „Kivételessége" tipikus, és szükségszerűsége nem ténylegességében rejlik, hanem abban, hogy általános törvényszerűség alapján következett be.

Sokkal kivételesebbnek tekinthetők a tiszta fejlődésvonalak. Így például az, hogy amíg az angol polgárság alulról felfelé, a feudális hatalmak ellenében vívja osztályharcát, addig filozófiája materialista (Bacon, Hobbes), de mihelyt közeledik a győzelem felé, ez a viszonylag következetes materializmus fokozatosan lazulni kezd (Locke), majd a hatalom birtokában idealistává válik (Berkeley, Hume).

De itt is akad mindjárt két meggondolni való. Először is: az angol polgárság csak a feudalizmussal kompromisszumot kötve jutott uralomra — azaz, ha már pontos filozófiai tükörképet keresünk, osztályhelyzetét pontosabban fejezi ki a kettősarcú Kant, mint az

egyértelmű Hume. Másodszor: a hume-i szkeptikus-agnoszticista szubjektív idealizmus végeredményben egy hanyatló osztályuralom adekvát kifejeződése — de vajon tekinthető-e a 18. század brit birodalma már hanyatlónak?

A „kivételes" példákat tetszés szerint lehetne halmozni. Ha pedig nem akarunk ahhoz az — óhatatlanul a zseni-elméletbe torkolló — általános magyarázathoz fordulni, hogy itt a jövő anticipációiról van szó, úgy a sémától eltérő minden egyes jelenség konkrét analíziséből kiindulva meg kell keresnünk azt az általános törvényszerűséget, amely ezeket a „kivételességeket" is magába foglalja.

Vegyük sorra az egyes társadalmi formákat.

A rabszolgatartó társadalom görög filozófiáját három főkorszakra szokták felosztani: 1. a természetbölcseletre, amely magába foglalja az ión hülozoistákat, a püthagoraszi iskolát, Hérakleitoszt, az eleaiakat, Empedoklészt, Anaxagóraszt és Démokritoszt; 2. a szofistákkal kezdődő, Szókratésszal folytatódó s Platón és Arisztotelész nagy rendszerével lezáruló társadalmi-politikai-logikai korszakra; 3. a hellenizmus, a görög filozófia „hanyatlásának" korszakára.

Nyilvánvaló, hogy e felosztás „unalmas és szellemtelen" (Hegel). Nincs egységes alapelve, a lényeget nem ragadja meg, legjobb esetben pozitivista felsorolás, egyszóval visszaesés a Hegel előtti filozófiatörténeti állapotba, amely a történelemben, illetve a filozófia történetében még korlátozott érvényű objektív törvényszerűséget sem tételez fel.

Nyilvánvaló viszont az is, hogy e korszak filozófiája nem jellemezhető sem a két alapvető osztály — a rabszolgatartók és rabszolgák — harca visszatükröződéseként, sem pedig úgy, hogy a materialista filozófiák az alulról felfelé, az idealisták pedig a felülről lefelé osztályharcot vívó osztály ideológiáját fejezik ki.

Marad az a korlátozás, hogy itt tulajdonképpen az uralkodó osztály egyes rétegeinek, illetve a régi és az új között folyó küzdelemnek az eszmei visszfényéről van szó.

De mi itt a régi és mi az új, mi a haladó és mi a maradi? A görög történelem folyamata végül is a hanyatlásba, felbomlásba visz — lehet-e haladó, ami e felbomláshoz közelít, sőt ezt sietteti? Továbbá: az idealista Platón legalább annyira előrevitte a matematikát és a dialektikát, mint a materialista Démokritosz az atomelméletet, a reakciós-idealista Szókratész megalkotta a tapasztalati tudományok alapvető módszerét, az indukciót, s a legnagyobb filozófiai teljesítmények

éppen annak a filozófusnak a művéhez fűződnek, aki sem nem materialista, sem nem idealista, hanem a kettő között ingadozó, dualista: Arisztotelészéhez.

A marxizmus a filozófiai elméleteket — különösen pedig egyes vonásaikat — nem elvonatkoztatva, önnönmagukban értékeli haladóknak vagy maradiaknak, előrevivőknek vagy hátráltatóknak, hanem mindig az adott társadalmakhoz viszonyítva.

Annak mércéje pedig, hogy valamely társadalom haladó-e vagy sem, a termelőerők fejlődésén mérhető le, illetve azon, hogy kibontakozásukat a termelési viszonyok segítik, gyorsítják-e, vagy pedig éppen ellenkezőleg, gátolják, akadályozzák.

S ebben a vonatkozásban eljutunk témánk szempontjából az első alapvető felvilágosításhoz. A termelőerők fejlődése egyrészt a munka termelékenységét fokozó munkaeszközökkel és módszerekkel függ össze, másrészt a munka tárgyának kiszélesedésében, gyarapodásában, a természet újabb területeinek, kincseinek feltárásában, felhasználásában, egyszóval társadalmasításában mutatkozik meg.

Mindehhez arra van szükség, hogy a természet rejtett értékeit napvilágra hozzuk, erőit hasznos irányba tereljük, törvényszerűségeit megismerjük, és alkalmazásuk módjait megszerkesszük. Így a kutatók, gondolkodók érdeklődésének középpontjába a természet megismerése kerül. A filozófiának tehát a tapasztalati anyag feldolgozása és összefoglalása, az általános összefüggések tudatosítása lesz a feladata. Érdeklődését ezek szerint a külvilág, a tudattól független valóság, az „anyag", a természet foglalja le. Így az ilyen korszakok bölcselete természetfilozófiává válik, és mivel konkrét — felhasználható, gyakorlatilag hasznosítható — ismeretek szerzéséről van szó, az anyag elsődlegességében való kételkedés fel sem merül, annál inkább az ezt kétségbe vonó korábbi ideológiák, vallásos képzetek, babonás-mítikus előítéletek stb. legyőzése, visszautasítása.

Így jön létre a görög filozófiának a milétoszi természetbölcselőkkel kezdődő első korszaka. Kibontakozásának földrajzi útvonala pontosan követi a társadalom termelőerőinek fejlődésvonalát. Milétosz, Epheszosz, Kolophón, Szamosz ión gyarmatvárosok, illetve sziget, Krotón, Metopontion dél-itáliai gyarmatvárosok, Akragasz szicíliai

gyarmatváros, a trákiai Abdera, hogy azután a kisázsiai Klazomenaiból származó Anaxagórasz révén a bölcselet központja áttevődjék Athénba.

Hogy e periódusnak Athén nem a kezdő, hanem a befejező pontja, az abból ered, hogy az i. e. V. századig ezek a gyarmatvárosok voltak az anyavárosok és a távolabbi országok közötti közvetítő kereskedelem s az ezzel összefüggő hajózás, iparágak, pénzügyletek és nagyvállalkozások központjai.

A gyarmatvárosok gazdasági és politikai vezető rétegei nem az őslakosságból kerültek ki, hanem az anyavároshoz tartozó földművelő területeknek a polisz-arisztokrácia fokozódó gazdasági és politikai hatalma által meggyengített szabadparasztságából verbuválódott görög telepesekből.

Ahogy egyre többen lettek, földjük elaprózódott, életszínvonaluk süllyedt, uzsorakölcsönökkel terhelt földjük a kölcsönt nyújtó földbirtokosé lett, ők maguk pedig, ha nem akartak rabszolgasorba jutni, csak a kivándorlást választhatták. Az új telepeken kezükbe kaparintották a földet, így az anyaországinál fejlettebb, tehát versenyképesebb bányászatot, kereskedelmet hoztak létre. Ehhez az is hozzájárult, hogy megismerkedtek Egyiptom és Ázsia fejlettebb tudományával, s ez is elősegítette, hogy társadalmi fejlődésükben és szellemi életükben egyaránt túlszárnyalták az anyaországot. A termelőerők fejlődéséhez, a nyersanyagok feltárásához és megismeréséhez, a tengeri hajózás biztonságához fűződő érdekeik a tudományos érdeklődés középpontjába a természetet állították. Ezért váltak azután ezeket az ismeretterületeket összefoglaló filozófia bölcsőjévé a gyarmatok.

A gyarmatok fellendülése azonban hamarosan éreztette hatását az anyaországban is. Olcsó gabonájuk arra kényszerítette a görögországi gabonatermesztő birtokosokat, hogy áttérjenek az olajfaültetésre, szőlőtelepítésre, gyümölcstermelésre, s a gabonaimport meg a gyümölcs-, olaj- és borexport révén a naturális gazdálkodást fokozatosan kiszorította az árutermelés.

Az anyaországban is megindult tehát a nagyarányú iparosodás, s a pentelikoszi márványbányák, a laurioni ezüstbányák, a pangaioni aranybányák nemcsak nyersanyagokat szolgáltattak különböző

— elsősorban fényűzési — iparok számára, hanem hozzájárultak a pénzgazdálkodás, a kereskedelem, a bankügyletek fellendüléséhez is. Mindez azonban csak időleges javulást jelentett. Így hamarosan megjelentek az athéni piacon az égei tengeri termékeny szigetek, Lemnosz, Khiosz, Szamosz termékei, sőt a távolabbi területek jobb és olcsóbb olaja, gyümölcse is. A terjeszkedés hatalmi, technikai stb. korlátai miatt az anyaország hamarosan a telítettség állapotába jutott, és a periklészi „virágzás" tetőpontja már nemcsak bizonyos válságjelenségeket tartalmazott; a periklészi állam- és társadalompolitika lényegében már a válság elhárítására, illetve elodázására irányult.

A válság előjeleinek tekinthetjük a földbirtokosok felső rétegében, az ún. eupatridák között fokozatosan eluralkodó parazitizmust: birtokaikat kis parcellákban a föld hozamának öthatod részéért bérbe adták szabad kisparasztoknak. E jövedelmek birtokában azután beköltöztek Athénba, nem törődtek a földjükkel, csak azzal, hogy bérlőiket minél jobban kiszipolyozhassák.

A parcellabérlők azonban csak rövid ideig élhettek abban az illúzióban, hogy saját földjüket elvesztvén, mint bérlők folytathatják a szabadparasztság önálló életét. Mert ahogyan kisbirtokosokként nem bírták a konkurrenciát a hazai nagybirtokkal és a gyarmatok olcsó terményeivel, ugyanúgy a földjüket rabszolgákkal megműveltető középparasztsággal szemben sem voltak versenyképesek.

Az egyre inkább tönkremenő bérlők most már magukkal rántották a nagybirtokosokat is, mivel a bért nem fizették meg, és a parcellákat végül is tömegesen műveletlenül hagyták. A középparasztok sem boldogultak sokáig, a rabszolgákat felszívták a fejlett iparok, amelyek több szabadságot és magasabb életszínvonalat biztosítottak számukra.

A nagyobb iparvállalatok tulajdonosai egyébként éppúgy nem maguk vezették üzemeiket, mint a földbirtokosok a gazdaságukat. A felügyeletet bizalmi embereikre, gyakran felszabadított vagy tényleges rabszolgákra bízták. Sőt gyakran csak az üzemi tőkét adták, a haszonból pedig csak részesedtek, járadékot kaptak.

Ez a parazitizmus megdrágította a termelést és csökkentette az athéni ipar versenyképességét mind a hazai, mind az exportpiacokon.

Periklész a válságot — az itt nem részletezhető állampolitikai és

gazdasági intézkedéseken kívül — állami vállalatok létesítésével és nagyarányú közmunkákkal próbálta elhárítani. Tevékenysége idején a legnagyobb munkáltatóvá maga az állam vált — ez a hanyatlást azonban csak elodázni tudta.

A mezőgazdaság válsága miatt talajtvesztett parasztok behúzódtak a városba, ideig-óráig felszívódtak az ottani iparba és kereskedelembe, hamarosan azonban az „antik proletárok" számát szaporították: állami támogatásból, politikai szolgálatokért kapott alkalmi jövedelmekből tengették életüket. Periklész halála után, azaz a közmunkák megszűntével ez is egyik motorja volt a pártharcok kiéleződésének és a hatalom birtoklásában való gyors változásnak (30 zsarnok uralma, Alkibiadész szerepe stb.).

A polgári történetírás egyik alapos tévedése, hogy a romlás okait a peloponnészoszi háborúban, illetve ennek kimenetelében keresi. A háború és a hadiszerencse alakulása nem ok, hanem következmény volt.

Hasonlítsuk össze a perzsa és a peloponnészoszi háborút mind a mezőgazdaság, mind az ipar tekintetében.

A perzsa háborúk idején a mezőgazdaság csaknem kizárólag gabonát termesztett — a gazdák lelkesen vettek részt a háborúban, kockázatuk nem volt nagy, mert gabonatermő vidéken a termelést, ha az ellenség el pusztítja is, egyik évről a másikra helyre lehet állítani.

A peloponnészoszi háborúk idején Attika gazdái azonban már túlnyomórészt olajat és szőlőt termeltek, s ezért békepártiak voltak, az olajfaültetés, a szőlőtelepítés ugyanis éveket vesz igénybe.

Hasonlóképpen az iparban: a Periklész vezette háborús párt hangadói az exportban és a piacok kiterjesztésében érdekelt iparosok, hajózási és kereskedelmi nagyvállalkozók voltak — a demokrácia és a békepolitika tömegerejét a helyi piacra dolgozó, gazdaságilag független, szabad, az előbbiektől gyalázott „vargák, szíjgyártók, kallósok, ácsok és szobafestők" alkották.

Hogy a termelőerők fejlődésének csökkenése milyen mértékű volt, az pontosan leolvasható a találmányok időrendi táblázatából. Ha Marxnak azt a megállapítását követve, hogy a szélmalom — feudalizmus, a gőzmalom — kapitalizmus, megnézzük a fejlett őstársadalmat

jelképező kézimalom és a fejlett rabszolgatartó társadalmat jelképező vízimalom megjelenése között létrejött technikai vívmányokat, akkor világos képet kapunk annak társadalmi alapjairól, hogy a filozófia a materialista természetbölcselettől az idealista társadalombölcselet felé fordult.

A forgatható kézimalomról az i. e. 600 körüli évek óta tudunk, 500 körüli az emelőkaros sajtó, a birkanyíró olló, fél századdal későbbiek a kezdetleges emelődaruk és más építészeti felszerelések. Újabb ötven év múlva, 400 körül kerül sor az állati erő bizonyos korlátozott felhasználására — s ezután másfél évszázadon keresztül, egészen az arkhimédészi csavar feltalálásáig (i. e. 250) üres a találmányok táblázata. Ekkor ismét sűrűsödni kezdenek: a nehézeke i. e. 200, a dróthúzó tömb és a mechanikai kút 150, az ácsgyalu 100 körül bukkan fel, s zárjuk egyelőre a sort az említett vízimalommal, amelynek születési éve i. e. 80.

Az állati erő felhasználásának és az arkhimédészi csavarnak a megjelenése közötti találmányt nélkülöző százötven esztendő éppen a peloponnészoszi háborúval (i. e. 431—404) kezdődik, amikor az immár kiépült athéni demokráciának nemcsak a korlátai, hanem a visszásságai is mutatkozni kezdenek.

E gazdasági, társadalmi, politikai körülmények miatt, amelyek már nem segítették, ellenkezőleg, akadályozták a termelőerők fejlődését, a termelőerők és termelési viszonyok közötti harmónia felbomlása, az antagonizmusig fokozódó feszültségek miatt fordult a filozófusok érdeklődése a termelőerők fejlődését szolgáló természetbölcselettől a termelési viszonyok, a társadalmi kérdések felé. Ezek azután — lévén a társadalom mibenléte tisztázatlan — az állam és az emberek egymás közötti viszonyainak, cselekedeteinek, azaz az etikának a problémáiként jelentkeznek.

S ezzel indul a görög filozófia történetének második szakasza, amely a szofisták fellépésétől Arisztotelészig tart.

Hogy a termelőerők fejlődését tükröző, sőt ezt katalizátorként serkentő filozófia alapjában véve materialista, azt nemcsak történelmileg, hanem fogalmilag is megvilágítja, hogy a valóság felfedezéséről és hasznosításáról van szó. Hogy ezt csupán egy példával

illusztráljuk — hiszen a kifejtés nem lenne kevesebb, mint a kor egész filozófiatörténete —: nem volt nehéz bebizonyítani, hogy a gyarmatok és az anyaállamok tengeri kereskedelmét lebonyolító hajók biztonságát jobban elősegíti a fejlett hajóépítő tudomány, mint az ima és az áldozat.

Amikor azonban a társadalmi válság — a termelőerők és termelési viszonyok ellentmondása — a társadalom problémáit állítja a filozófiai érdeklődés középpontjába, akkor az első lépés a szofisták részéről az, hogy megkülönböztetést tesznek a természet objektív, embertől függetlenül érvényesülő örök és a társadalom emberalkotta, tehát megváltoztatható törvényei között.

Ezzel megkezdődött a fordulat a filozófia alapkérdésében is: a szubjektivizmus együtt jár az idealizmussal, hiszen az emberek akarata lett az elsődleges, s a társadalmi valóság csak ennek függvénye. E társadalmi valóság kritikája következik be tehát balról és jobbról egyaránt. Az azonban minden irányzatban közös, hogy a társadalomra vonatkozó ismeretek a tudományosságnak még azt a színvonalát sem érik el, amelyre a természetfilozófia eljutott (pl. Démokritosznál). Nem véletlen tehát, hogy ez a társadalombölcselet utópizmusba torkoll.

Ilyen utópista a szofista Hüppiász és Antiphon a vagyoni egyenlőség gondolatával, Alkidamasz a rabszolgaság eltörlésének eszméjével stb.; a szókratészi iskolából Diogenész a nő- és gyermekközösség s a világpolgárság hirdetésével, maga Szókratész is „erkölcsi dogmatizmusával" — de mindenekfelett Platón az „Állam"-ban és a „Törvények"-ben kifejtett kommunisztikus államelméletével.

Utópiáik — az elmúlt idők „aranykorának" hiposztázisai — sokkal inkább visszanézők, mint előretekintők. Tevékenységük és tanításaik inkább arra irányultak, hogy a társadalmat a „kinövések lenyesegetésével" konzerválják, és nem arra, hogy utat törjenek az új számára.

Abból, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok közötti feszültség következtében a termelőerők fejlődése megáll, még nem következik szükségszerűen, hogy további fejlődésükhöz elkerülhetetlen a robbanás, a forradalom.

Először is: ezt az állapotot a feszültség különböző méretei, formái

is kiválthatják; másodszor: nem bizonyos, hogy az esetleges objektív forradalmi helyzethez hozzájárulnak a szükséges szubjektív tényezők is; s végül, harmadszor: az új társadalom csírái nem mindig értek el már olyan mérvű fejlettséget, hogy — Marxszal szólva — az emberiség kitűzhesse maga elé az idevágó célokat, s meg is valósíthassa őket.

Nem lehet tehát puszta véletlennek — vagy egy zseniális ember zseniális tettének — tulajdonítani, hogy a hanyatló görög társadalom nem ekkor esett szét, hanem történt egy olyan kísérlet, amely koncepciójában talán tartalmazta az újat, de a kivitelezésben megakadt, és így végeredményben nem lett belőle egyéb, mint egy történelmi kitérő.

Ez a kitérő: Nagy Sándor birodalma. Amikor ugyanis Athén a hanyatlás, romlás szakaszát éli, Makedóniában lejátszódik ugyanaz a folyamat, mint 100—150 évvel előbb Attikában.

A tömeges rabszolgamunkával intenzívebbé válik a mezőgazdaság, tönkremennek a szabad parasztok, kialakulnak a nagybirtokok. Külső piacokra van szükség. Fülöp a fejlettebb görög állapotokat, intézményeket — a természeti gazdálkodásról az árugazdálkodásra való átmenetet, állami centralizációt, erős hadsereget stb. — átplántálva, s a többi görög állam legyengülését is kihasználva megszerezte a hegemóniát Görögország felett (ennek látható jele a khaironeiai győzelem után összehívott korinthoszi értekezlet volt). Utódjánál, Sándornál azonban ismét felmerült a kérdés: hogyan tovább?

Sándor politikájából kitűnt: tisztában volt vele, ha meg akarja tartani Makedónia hegemóniáját, nem elég a többi görög államot meghódítania és uralma alatt tartania, hiszen Perzsia mögöttük állna és támogatná felkeléseiket. Perzsia birtoklása viszont szükségessé tette Fönícia, Palesztina, Egyiptom meghódítását, másfelől Parthia (a mai Afganisztán), sőt India erejének megtörését is. Nagy Sándor tehát meghódítja az akkor ismert egész világot, és egységes birodalmat alapít — Arisztotelész, a filozófus pedig a tudomány akkor ismert világát teszi magáévá és foglalja egységes rendszerbe. Vagyis Nagy Sándort nemcsak az indította az akkor ismert világ meghódítására, hogy „szűk volt neki Makedónia", s filozófusának, Arisz-

totelésznek sem csak a képességei okán jutott osztályrészéül, hogy összefoglalója legyen az egész akkori görög tudományosságnak.

Ami a világbirodalmat illeti: Nagy Sándor kozmopolita világhatalmat hoz létre, benne a különféle népek békében élnek egymás mellett, mindegyik megtartja társadalmi szerkezetét, az uralkodó rétegek uralmukat a rabszolgáik felett, megmaradnak a szokások, az intézmények, a vallások stb. Arisztotelész viszont azt várta, hogy egykori tanítványa a népeket a görög szellem számára is hódítsa meg.

Nagy Sándor birodalmában rövid fennállása ellenére is új társadalmi forma kezdett körvonalazódni. Hogy azután ez a keleti despotikus birodalmak öntözéses nagygazdálkodási rendszerének és a görög kisárutermelő rendszernek sajátos keveréke lett volna, s hogy a rabszolgatartó vagy a feudális társadalomhoz állt volna-e közelebb — vagy vajon lényegében valóban a Nagy Sándor-i kezdetek valósultak-e meg más körülmények között, más motívumok hatására, más fejlődési menettel a későbbi császári római birodalomban —, ezt nehéz lenne eldönteni.

Bizonyos csak az, hogy Nagy Sándor átmeneti birodalma valójában éppúgy csupán ideig-óráig tartóztatta fel a görög rabszolgatartó társadalom bomlását, mint a periklészi politika.

De nemcsak romlásról és pusztulásról, hanem valami újról, kezdetről is szó van, még ha nem bontakozott is ki. És éppen ez a kettősség jelentkezik a kor filozófiai világképében.

A történelmi menet harmadik üteme, a termelőerők és a termelési viszonyok antagonizmusának az a szakasza, amikor nem következik be robbanásszerű megoldódás, s így beáll a stagnálás, majd a hanyatlás korszaka, a filozófiában abban mutatkozik meg, hogy a filozófusok fokozatosan elfordulnak most már nemcsak a természettől, hanem a társadalomtól is.

E folyamat kettős tendenciában nyilvánult meg: egyrészt a filozófiáról fokozatosan leszakadnak bizonyos ismeretterületek és „szaktudományokká" válnak, másrészt pedig — ennek következtében, helyesebben, ezzel kapcsolatban — a filozófia tárgya összeszűkül, és nem őriz meg magában mást, mint az emberi gondolkodás törvényeit kutató tant: a logikát.

Ami ezzel kapcsolatban aláhúzandó: ezt a folyamatot nehéz lenne akként értékelni, hogy a szaktudományok kialakulása, önállósulásuk a filozófiával szemben azért következett be, mert a felhalmozódó ismeretek már nem férnek bele többé a filozófiába, túláradnak rajta, s hatalmas tömegük új szempontok szerinti rendezést és általánosítást követel.

Ilyen folyamatokat is ismer a történelem, de ezek törvényszerűen akkor jelentkeznek, amikor a termelőerők fejlődése révén új meg új területekre terjed ki a kutatók figyelme. Ilyenkor azonban az új felfedezésekből és találmányokból nem a tudományok szétszórtsága, tagolódása, hanem ellenkezőleg, az integrálódása következik be, új világkép alakul ki, amelyet világnézetileg a nyomában létrejövő nagy filozófiai rendszerek fognak össze.

Ezzel szemben az, hogy egyes tudományterületek leszakadnak a filozófiáról, ellene fordulnak, nem igénylik az összefogást, hanem mindegyikük autonómiára, függetlenségre törekszik, és féltékenyen őrzi a maga határterületeit, annak a jele, hogy az élet széthullt, s a nagy koncepciók, a jövőt is magába rejtő egyetemes világkép igénye elhalkul, szertefoszlik.

Ilyenkor a filozófus igazi hivatása — a rendszerbefoglalás, a világnézet formálása — is eltűnik, és nem marad más hátra számára, mint hogy saját gondolatait gondolja, elemezze, s a bennük rejlő törvényszerűségeket kutassa.

Ez eléggé világosan megmutatkozik már Platónnál. Nála ugyan — múltba néző idealista utópiájában a termelőerők és termelési viszonyok antagonizmusából igen problematikusnak látva a kivezető utat — még nagy szerepet játszanak a társadalmi kérdések, a főhangsúly azonban mégis az idea-tanon és a dialektikán mint a tudományok két tetőpontján van, még akkor is, ha a „Törvények"-ben gyakorlati okokból lemond arról, hogy e diszciplínákat a szélesebb néprétegeknek tanítsák. És a közöttük levő minden ellentét ellenére Arisztotelész lényegében Platón koncepcióját állítja helyre, és jelentős lépést tesz abba az irányba, hogy a logika — beleértve a „Topika" és a „Szofisztikus cáfolatok" dialektikáját is — legyen az az egyetemes tudomány, amely minden más ismeretterületet áthat és ural.

Mert az organon-jelleg nála nem szűkül — ahogyan később a skolasztika feltüntetni igyekezett, és ahogyan Kant, formálissá deklarálva, érvényességi területét korlátozta — „szerszámmá", módszertanná, hanem azt demonstrálja, hogy a döntő karakterisztikum az „organikus", vagyis az élővilág, s elsősorban a megismerő ember adja az analógiát minden más jelenség megértéséhez és felméréséhez. Nála ugyanis az általános a logikai kategóriákban létezik, a zoológia állatfajai pedig a definíció genus-species szerkezete helyességének, a szillogizmusok különböző fajtáinak szinte csak illusztrációjául szolgálnak, hiszen teljes értékű bizonyíték csak a princípiumokban van, ezekhez pedig már a tapasztalati valóságok túlhaladásával, az evidenciával, a „szellem érintése" útján jutunk.

Közvetlen utódai számára Arisztotelész filozófiai öröksége a logikája. Mert igaz ugyan, hogy a sztoikusok a jövőt illetőleg nem Arisztotelész, hanem Nagy Sándor koncepcióját fogadják el — szembefordulnak a diadokhoszok uralmával, nem helyeslik a görög nemesség törekvését, amely, hogy megszabaduljon a makedón uralomtól, a kibontakozó római birodalom támogatását kérte, s végleg elvesztette az ország függetlenségét — , a kivezető utat egy nagy „nemzetközi" birodalom létrejöttében látják, amelyben nincs szükség athéni, hellaszi és barbár közötti éles megkülönböztetésre. Csakhogy azt is látják, hogy a polisz-rendszer megszűnt, a világállam létrejötte pedig még nem reális lehetőség — ebben az átmeneti korszakban tehát az állam ügyeivel való foglalkozás csak egyéni szerencsétlenség forrásává válik, anélkül, hogy az állam ügye előbbre haladna.

Így kapcsolják össze a kozmopolitizmust és individualizmust, s húzódnak vissza a közélettől a magánéletbe. A társadalmi léttől való elfordulást etikailag-politikailag motiválják — a sztoikus bölcs ideáljának megjelenése ezt eléggé megmutatja —, a természettől való elfordulásukat pedig azzal magyarázzák, hogy a természet és az ész azonosak.

Ezzel elesik a külön tapasztalati, természettudományi kutatás követelménye, amely Arisztotelésznél még fennállott, és a fő probléma az általánosig való eljutás lesz, amelyet a sztoikus filozófia a lekton fogalmának kialakításával teljesít.

Az utat az arisztotelészi anyagtól az arisztotelészi formának megfelelő észig, a kettő azonosításáig a tér és az idő immaterialitásán keresztül teszik meg, az eredmény végül is az, hogy a tárgyak és a tárgyakat jelölő kimondott szavak egyaránt „testek", anyagi jellegűek, s ezzel a materializmus általános kritériuma elmosódik. A kimondott szavak értelme, a lekton viszont immateriális — vagyis az egyes-általános viszonya a „materiális" szó és az immateriális „értelem" viszonyává lesz —, s ezzel a sztoikus filozófia a nominalizmus előfutárává válik.

A mi szempontunkból — mint látni fogjuk — ennek is meglesz a külön jelentősége, itt azonban egyelőre csak az a fontos, hogy a sztoikus filozófia azzal, hogy visszahúzódik a magányba, tárgyául most már valóban a logikát tekinti, és megszerkeszti a fogalmak hierarchiáját: alul vannak a „természetadta", ösztönszerű fogalmak, felettük a tudatosan képzett, vagyis tudományos és filozófiai meggondolás eredményeként létrejött fogalmak, és legfelül állnak a legfőbb fogalmak, a kategóriák.

A fogalmak és a valóság közötti kapcsolatot még nem küszöbölik ki teljesen, de már eltávolodnak attól a felfogástól, amely Arisztotelésznél még magától értetődő, hogy ti. „az igaz ítéletek úgy viselkednek, mint ahogyan a tárgyak viselkednek" — és felteszi a kérdést, hogyan győződhetem meg a fogalmak kapcsolatának és a dolgok kapcsolatának az egybevágó voltáról, azaz mi az igazság kritériuma. A felelet: a „megragadó képzetek", amelyek a szubjektív tudatban a közvetlen belátás és a feltétlen hozzájárulás élményét keltik, egyszóval az evidencia. Az evidenciának viszont már nincs szüksége a valóságra, a valóság és az igazság tehát elválnak egymástól.

További lazulás következik be az epikureusoknál, akik a társadalomtól és a természettől még fokozottabban visszavonulnak, és etikai magatartásuk is individualistább, mint a sztoikusoké. A logika náluk puszta kanonika lesz, azaz a megismerés szabályainak az összefoglalása és tanítása. A megismerés célja viszont már nem az igazság felderítése, hanem egy etikai magatartásnak, az élet kellemetlenségeitől való távolmaradás módozatainak a kidolgozása. E kellemetlenségek közé nemcsak a társadalmi viszonyokból eredő veszedelmeket

sorolják, hanem a lelki nyugalmat háborító tudományos problémákat is.

S ha Epikurosznál — bár a gondolkodás már nem juttat megismeréshez — az érzéki tapasztalat még nyújt bizonyos valószínűséget, a szkeptikusok már mindennemű megismerés lehetetlenségét hirdetik, mivel a szillogizmus egyszerű circulus — ha szabad a neopozitivizmus szóhasználatára nem minden tendencia nélkül utalnunk: tautológia —, evidencia pedig nincs.

S ezzel a kör bezárul: ítéletet nem lehet mondani, ami megmarad, az a helyes magatartásra vonatkozó fontolgatás, az egyetlen értelmes magatartás pedig az epokhé, az ítélettől való tartózkodás, a mindennemű objektív ismeretről eleve lemondás.

Ez azonban az éremnek csak az egyik oldala. S e tekintetben nem arra gondolunk — az újplatónizmusra —, hogyha a valóság megismerésében való bizonyosság szertefoszlott az általános szkepszisben, megmarad és egyre erősödik a hit — amely majd más társadalmi körülmények között egyre inkább előtérbe kerül, és kiindulópontja lesz új, megismerési módoknak —, hanem a hellenizmus filozófiai irányaiban, elsősorban a sztoicizmusban és az epikureizmusban rejlő, a szétbomlással ellentétes tendenciákra.

Hiszen mindkét irányzat törekszik arra, hogy teljes világnézetet, egész filozófiai rendszert alkosson. A hagyományos polgári filozófiatörténetek rosszallólag említik, hogy e gondolkodók csupán három gondolatkörre korlátozták a filozófia tárgyát: logikára (az epikureusok kanonikára), fizikára, valamint etikára. De próbáljuk csak mai fogalmainkkal helyettesíteni e területeket — mit tapasztalunk? Azt, hogy ez teljes — materialista jellegű — rendszer, amely magába foglalja a természet (fizika), az emberi társadalom (etika) és a gondolkodás (logika) legáltalánosabb törvényszerűségeivel való foglalkozást. A polgári — idealista — filozófiatörténetírók tehát joggal kárhoztatják ezeket a filozófiákat, hiszen kimarad belőlük a transzcendencia, a tapasztalaton túli világ, az istenség titkainak kutatása. Viszont, ami marad, az, bár individualista módra, de ugyanaz, amiről Engels mint a filozófia tárgyát alkotó három ismeretterületről szól.

Ennek a jelenségnek a magunk részéről a szokásosnál sokkal nagyobb

jelentőséget tulajdonítunk. E teljes materialista rendszerre való törekvésben ugyanis szerintünk az a társadalmi folyamat tükröződik vissza, amelynek politikai megnyilvánulása a — mint fentebb említettük — sztoikusok szeme előtt is lebegő Nagy Sándor-féle világbirodalmi koncepció.

A hellenizmus filozófiái ugyanis, mint a felbomló rabszolgatartó társadalom visszfényei, a valóságtól — társadalomtól és természettől — való visszavonulás, a gondolkodásban való elrejtőzés formájában nyilvánulnak meg. A felbomló társadalomban azonban jelentkeznek az újnak a csírái, és ez érződik a teljes valóságot átfogó rendszerük programjában.

S talán nem túlságosan merész következtetés, hogy e program eljutott volna a kifejtésig, ha a társadalom fejlődése nem áll meg, ha a Nagy Sándor-i koncepció nem hull darabjaira, és kialakul egy új társadalmi forma.

Ez az elgondolás véleményünk szerint egyben arra a mindmáig nyitott kérdésre is magyarázatot ad, hogy miért nem jött létre nagy római filozófia. Bármely elméletet vegyünk ugyanis szemügyre, mindegyik arra az eredményre jut, hogy a római birodalomban lényegében megvoltak az objektív előfeltételei a nagy filozófiai rendszerek létrejöttének.

Ha azt fogadnánk el, hogy a filozófiák — de a művészetek és más ideológiai formák is — a fölös társadalmi energiák szellemi lecsapódásai, hogy a nagy szellemi alkotások az anyagi gazdagság és a jólét talaján jönnek létre, vagy hogy a kiélezett társadalmi harcok ideológiai alátámasztásának eszmei segédeszközeiként keletkeznek, mindenképpen arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy az eredmény lényegében a szubjektív tényezők hiánya miatt maradt el. Egyszóval, a római nép tehetsége — mert ez a tehetség nem tagadható — az államalkotásban, a birodalomalapításban s az ezzel összefüggő jogalkotásban nyilvánult meg, szemben a görög nép filozófiát, művészetet alkotó tehetségével.

De vajon nem kézenfekvő-e a gondolat, hogy a római birodalom társadalmi alapszerkezete nem tartalmazott semmiféle lényegbevágóan újat a görög rabszolgatartó társadalom alapszerkezetéhez

képest? Sőt a birodalomban, mennyiségi növekedése ellenére, vagy talán éppen azért, a fölös számban meglevő rabszolga-munkaerő miatt a termelőerők fejlődésében is teljes stagnálás mutatkozik.

Hiszen — visszatérve a találmányok történelmi táblázatához, mint a termelőerők mozgásának külsődleges, de jellemző mutatójához — a már említett, i. e. 80 körül elterjedt vízimalom után mindössze 50 körül a csavaros sajtót, 24 körül a csigasoros kötéllel felszerelt hajót találjuk mint új technikai vívmányokat. S azután egy félezredéven keresztül üres a találmányok listája, ugyanis a következő műszaki újdonság i. sz. 475-ben a felülcsapó vízikerék korlátozott használata — általános használatára csak 1350 körül került sor —, de ez sem volt előjele egy általános technikai haladásnak, mert utána megint csak 850 körül találunk termelékenységet növelő szerkezetet — a modern nyerges lószerszámot —, és utána ötven évvel a patkót, majd újabb fél századdal később a modern vontató lószerszámot, amely elterjedtebbé egyébként csak 1200 körül vált.

A termelőerők e mérsékelt továbbfejlődése már más termelési viszonyok előmozdítója, amire még vissza fogunk térni. A lényeges itt tehát, hogy a római birodalom — minden nagysága és gazdagsága ellenére — sem a termelőerők fejlődésében, sem a termelési viszonyokban nem hozott a görög társadalomhoz képest alapvetően újat. Mi csodálni való van tehát abban, hogy ideológiai visszatükröződésében sem találunk újat? A réginek, az átvettnek a szellemi kifejezését jól szolgálták az ugyancsak átvett ideológiai — vallási, művészeti, filozófiai — formák. Nem az jelent tehát történelmi problémát, hogy miért nincs önálló nagy római filozófia, hanem az jelentene problémát, ha lett volna.

Mint láttuk, a görög rabszolgatartó társadalom filozófiájában annak a fejlődésnek, amelyben a termelőerők harmóniában vannak a termelési viszonyokkal, valamely materialista természetbölcselet felel meg, antagonizmusuk korszakának idealista jellegű társadalombölcselet, és végül, az antagonizmus szintézisbe való átcsapásának nehézségei miatt, a társadalom hanyatlásának tükörképeként, valamely szubjektivista, individualista, szkeptikus jellegű filozófia. Kérdés, hogy ez a fejlődési vonal nem csakis ezt a görög filozófiát jellemzi-e, s nem tekinthető-e erőszakolt sematizálásnak, ha más társadalmi formák filozófiájában is ugyanezt a fejlődési vonalat igyekszünk felfedezni.

Vegyük szemügyre a következő társadalmi formát, a feudalizmust. Előbb azonban jó néhány előítélettel le kell számolnunk. Lássuk talán a legfontosabbakat.

Először is, történelmietlen lenne teljes egészében elfogadnunk a polgári történetírásnak a feudalizmussal szemben kialakított értékítéleteit.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy a polgárság életre-halálra vívta osztályharcát a hűbéri társadalommal, s ehhez hozzátartozott a „sötét középkor" teljes elvetése, a merev elutasítása, értéktelenné nyilvánítása mindennek, ami hűbéri. Mi azonban már nem mint osztályellenfelünkkel állunk szemben ezzel a társadalomalakulattal, nyugodtan kiindulhatunk tehát abból, hogy a feudalizmus fejlettebb társadalmi forma, mint a rabszolgatartó társadalom.

Másodszor: a polgárság a maga racionális és történelmietlen gondolkodásával a feudalizmus minden őt akadályozó intézményét eleve értelmetlennek minősítette, az emberi tudatlanságra vezette vissza, arra nem gondolt, hogy ezeknek eredetileg megvolt a maguk jelentősége és értelme. Lássunk egy jellemző példát. A francia forradalom

előtti visszásságoknak, az „ésszerűtlenségnek" a szimbóluma a gabelle, a sóadó volt. Erről Calonne a következőket írta: „megoszlása oly egyenlőtlen volt, hogy az egyik tartományban hússzor annyit kellett fizetni, mint a másikban, oly szigorú a behajtása, hogy a puszta neve rémületet kelt,... a kereskedelmet... akadályozza,... behajtási költségei a teljes összeg egyötödét teszik ki, és annyira ráviszi az embereket a csempészésre, hogy minden évben több, mint ötszáz családapát végeznek ki vagy csuknak fegyházba, és több, mint ötezer elkobzást kell eszközölni." Pedig ez a kirívó „ésszerűtlenség" igen érthető volt — egyes tartományok a sóadót az állandó pénzzavarban levő koronától egyetlen nagy összeggel már korábban örökáron megváltották, így tehát alacsonyra szabhatták a só árát.

Harmadszor: a feudalizmust, talán a lassú reprodukciós folyamata miatt, túlságosan változatlan struktúrájúnak tekintik, holott lényeges különbség van pl. az V—IX. és a IX—XV. századi nyugat-európai feudalizmusok között is, az ázsiai vagy észak-európai „nomád" feudalizmusokról nem is beszélve. Így persze a XII—XIII. században jelentkező gazdasági, társadalmi és szellemi áramlatok nem illenek bele a hűbériségről a polgári történettudományban kialakult összképbe, hanem a reneszánsz előfutárainak minősülnek. Ugyanannyira, hogy egyes történészek és történelembölcselők felteszik a kérdést: egyáltalán volt-e középkor?

E periodizálás kérdéseiben kivételesen hallgatni lehetne a filozófiatörténetre, amely — más okokból, de eléggé elfogadhatóan — két fő részre osztja e korszak bölcseletét: patrisztikára és skolasztikára.

Témánkhoz közelítve először is azt emelnénk ki, hogy valamely már kialakult intézmény vagy eszme nem azért él lappangva vagy nyíltan tovább, mert a társadalomtól független, történelemfeletti, abszolút igazságot fejez ki, hanem azért, mert általánosságánál fogva alkalmas a történelmileg determinált új igazságok kifejezésére is. Azok a tételek, amelyek erre nem alkalmasak, visszahúzódnak, hogy esetleg soha elő ne kerüljenek, vagy akkor „fedezik" fel őket újra, amikor ismét alkalmasakká válnak az új kifejezésére.

Ez a jelenség ad magyarázatot arra, hogy miért tesz egyszer az ún. formális logika, másszor pedig a dialektikus logika jelentőségre szert,

mikor bíznak teljes mértékben a szillogizmusban, és mikor hangsúlyozzák, hogy csak puszta tautológia, és így tovább.

Az azonosság elvének felfedezéséhez hosszú történelmi tapasztalatokra és az elvont gondolkodás képességének bizonyos színvonalára volt szükség, akárcsak — hogy egy extrémnek látszó példával éljünk — a lópatkolás feltalálásához, melyet a feudalizmus lovagi hadászatából, a megnövekedett teherforgalomból és a rossz utakból eredő szükségletek ösztönöztek. Éppúgy, mint az identitás, a patkó is sok társadalmi formát túlél, de azért egyrészt a patkó sem „örök igazság", ha mindaddig megmarad is, amíg ló él a világon, másrészt lényegileg patkó marad akkor is, ha esetleg nem vasból, hanem műanyagból készítik majd.

Mindebből csupán azt a következtetést akarjuk leszűrni, hogyha a feudalizmus filozófiája átvesz valamit a rabszolgatartó társadalom filozófiájából, azt nem azért teszi, mert már létező, hanem mert alkalmas a feudalizmus sajátos tartalmának kifejezésére. A sajátos tartalom a döntő, és ha kifejezésére a múlt vívmányai nem alkalmasak, akkor vagy addig formálódnak, amíg alkalmassá nem válnak erre, vagy elmerülnek, és egészen új viszonyok jönnek létre.

Egyszóval, ha a rabszolgatartó társadalomhoz hasonló fejlődési vonal fedezhető fel a feudalizmus filozófiájában, ez vagy azt jelenti, hogy a szóban forgó vonal igen általános, vagy azt, hogy konkrétan hasonló törvényszerűségekről van szó. A következőkben — a görög filozófia menetét szem előtt tartva — erre az alternatívára próbálunk válaszolni.

Minthogy nem történelmet írunk, meg kell elégednünk azzal, hogy bizonyos jelenségekre pusztán utalunk. Így pl. azt is csak jelezzük: nem lehet véletlen, hogy a feudalizmus kialakulásával elterjednek a nagy világvallások: Európában a kereszténység, a Közel-Keleten az iszlám, a Távol-Keleten a buddhizmus.

Persze nem feledkezünk meg arról, hogy a kereszténység rabszolgatartó társadalomban kezdődött, sőt már az elmúlóban levő római császárságban lett államvallássá, de talán az általános történelem részletes taglalása nélkül is eléggé világos, hogy nagy feudális államalakulat hiányában a kereszténység éppúgy elporladt volna, mint a

többi vallásos szekta, amely a társadalmi válság idején tömegesen burjánzott és harcolt egymással az érvényesülésért.

Azt sem kell különösebben részletezni, hogy a rabszolgatartó társadalmak polisz-államai nem nyújthattak elég lehetőséget egy világvallásban való integrálódásra, éspedig két okból. Az egyik az, hogy a görög-római vallás a nemzetiségi társadalmak hordaléka volt, s a világnézeti szükségleteket csak azokban az államokban elégítette ki, amelyek megőrizték mezőgazdasági jellegüket. Az ipar, a kereskedelem, a hajózás viszont aláásta társadalmi alapjait, s előtérbe helyezte a tapasztalati tudományok foglalatát, a filozófiát — a fejlődés tehát nem kedvezett e vallás megerősödésének és elterjedésének. A másik az, hogy a Nagy Sándor-féle — meg nem valósult — birodalmi koncepció és a római birodalom — azonosan rabaszolgatartó struktúrája miatt — minden vallást akceptált. A birodalomalapításhoz ugyanis nem volt szükségük egységes ideológiára, mivel a meghódított területek rabszolgatartóival való egységfront alapja a közös uralkodás, a rabszolgatartás biztosítása volt, ehhez viszont célravezetőbb eszköznek tartották a fizikai, mint a szellemi elnyomást. Ezért más a rabszolgatartó társadalomban az uralkodó osztály és más — ha van — az elnyomott osztály vallása, ellentétben a feudalizmussal, ahol a „cuius regio, eius religio" elve érvényesül. Ez is hozzájárult, hogy a rabszolgatartó társadalomban nem alakult ki a politikai súllyal bíró „egyetemes" — „katolikus" — egyház, pápaság, ellentétben a feudalizmussal, ahol az egyház nemcsak egy-egy nép, hanem az egész világ feletti uralomra törekszik.

A feudalizmus és az egyház viszonyánál a mi szempontunkból fontosabb a feudalizmus és a vallás közötti viszony.

A feudalizmus alapja — legalábbis első félévezredében — a föld. A hűbéri társadalom elsősorban mezőgazdasági jellegű, éspedig nemcsak a nagy nomád feudalizmusokban, hanem a nyugat-európai országokban is. A földművelést és állattenyésztést változatlanul emberi erővel, magasabb technika nélkül folytatják, az állati igaerő és a vízikerék egyaránt kevés. Az iparcikkek zömét is — eltekintve a legfelső szűk réteg fényűzési cikkeitől, amelyeket a rabszolgatartó társadalom maradványaként főleg rabszolgákat foglalkoztató állami üzemekben

készítenek — háziiparszerűen, tehát a mezőgazdasági foglalkozás kiegészítéseképpen, saját anyagból, saját szükségletre állítják elő. Az „ipar" tehát nagyjában a mezőgazdaság függeléke.

Ezzel függ össze, hogy — mint korábban rámutattunk — a technikai vívmányok táblája úgyszólván a IX. századig üres, a termelőerők tehát nem fejlődnek.

Az ember kevéssé uralkodik a természeten — a földművelés eredménye ismeretlen, magasabb hatalmak kényétől-kedvétől függ. Befolyásolásuk eszköze tehát az ima, a könyörgés, az áldozat, megannyi forrása a vallásos hiedelemnek és a közvetítők — a papság — befolyásának, hatalmának.

Azt, hogy az ismeretlen természeti erők játékának kitett ember úgy érzi, az égi hatalmaktól függ, nem szabad mai szemmel nézni. Az a hatalom, amelynek jó- vagy rosszakaratától függ a termés, nem transzcendens, hanem közvetlen vagy legalábbis nem távoli közvetettségben ható tényező. Nem idea, nem ködös, felfoghatatlan istenség, hanem nagyon is reális valóság, amely kézzelfoghatóan avatkozik bele az emberek sorsába. Nem a későbbi szublimálódott szentek vagy más vallási személyiségek, mint Mária vagy Jézus, az istentagadóból istenné vált Buddha vagy a megvert és az egy feleséget kivéve mindenkitől elhagyott népvezérből prófétai eszmeiségbe magasodott Mohamed. Valami olyasfajta felfogásról van szó, amelynek példáit az ún. szakrális királyságok szolgáltatják, ahol olyannyira hisznek az uralkodó és a természeti erők bár mágikus, mégis közvetlen tárgyi kapcsolatában, hogy természeti csapások, aszály, földrengés, áradás idején a papok felszólítják az uralkodót: változtasson viselkedésén, hogy a vész, a megpróbáltatások elmúljanak a fejük felől.

Egyszóval: vannak korok, amelyekben a tudattól független valóság elsődlegességének felfogása, a materializmus, objektív idealista formában jelentkezik. Teológiai-vallásos jellege miatt a polgári filozófiatörténet a feudalizmus egész filozófiáját idealistának minősíti. Így aztán elmúlt korok fogalmainak történelmietlenül modern jelentést tulajdonítva, az idealisták táborába vonszolhatnak olyan materialistákat is, mint Hérakleitosz — a logosz kifejezés miatt —, Ana-

xagórasz — a nousza miatt —, sőt Spinoza is, minthogy a „deus sive natura" kifejezésben a deus áll az első helyen...

Tehát még a feudalizmus ideológiai vetületét, a patrisztikát sem formájában, hanem funkciójában kell értékelnünk. Így pedig, akár a megismerésről, akár az emberi magatartásról, tehát az etikáról szóló „legvallásosabb", „legtranszcendensebb" fejtegetéseiről sem nehéz megállapítanunk, hogy az „evilágiságot", vagyis az osztályharcot tükrözik.

Ezt nemcsak az összáramlatban nem nehéz bemutatni, hanem még olyan apologétának a filozófiáján belül sem, mint Tertullianus, akinek a nevéhez fűződik a patrisztika fő jelszava: „credo, quia absurdum". Nos, akár mondta ezt Tertullianus, akár nem — ahogyan újabban állítják —, rendkívüli logikai elmésséggel tagadja a filozófiát: azt hirdeti, hogy a keresztény alá kell vesse magát a kinyilatkoztatásnak. A természetre vonatkozó bölcseletében viszont minden kétséget kizáróan materialista, hiszen szerinte minden valóság testi, maga isten és az emberi lélek is. Ismeretelméletileg pedig szélsőségesen szenzualista: csak az a valóban létező, amit érzékeinkkel felfogunk.

Hasonlóképpen szenzualista a patrisztika fő alakja, Augustinus, aki — egy új társadalom küszöbén — az újakadémia kultúrába belefáradt szkepticizmusát — azzal, hogy a módszertani kételkedést bevezeti ismeretelméletébe — éppúgy harcos optimizmussá változtatja, mint ahogy — az új, polgári társadalom küszöbén — Descartes is, a megismerés kiindulópontjává, a cogitót kivéve, a minden másban való kételkedést teszi. Materialista beállítottságán az sem módosít, hogy az érzéki észrevevésen kívül az embernek tulajdonítja a gondolkodás vagy az ész magasabb képességét is, s ezzel lehetővé teszi számára a testetlen igazságok szemléletét — hiszen már a kifejezés is elárulja, hogy mennyire csak valósághoz kötötten tud gondolkodni. Sőt, lényegileg még a teológiai fordulat sem sokat nyom a latban — hiszen az isten Augustinusnál is csupán arra szolgáló biztosíték, hogy a tudaton kívüli dolgok, ha igazaknak vagy hamisaknak ismerem meg őket, valóban igazak vagy hamisak.

Lényegesen más teológiai fordulat tehát ez, mint Berkeleyé, aki,

mikor a locke-i szenzualizmust tovább lazítva, a szolipszizmus kátyújába kerül, istenhez folyamodik, hogy az kihúzza őt onnan. Augustinusnál az isten csak az emberi megismerőképesség eredetét magyarázza, maga az igazság — az általános — azonban a világban s ennek struktúrájában rejlik; istenről pedig semmit sem tud mondani, nincs minősége, és semmiféle kategóriába nem foglalható.

Ami pedig a „civitas dei" és a „civitas terrana" közti harcot illeti, azt igazán nem lenne nehéz a társadalmi harc világi nyelvére lefordítani. Különösen, ha meggondoljuk, hogy a látható egyháznak mint a láthatatlan egyház empirikus képmásának az a szerepe, hogy a lelkeket a „civitas dei" számára megnyerje. Ha pedig majd a két birodalom közti harc az üdvözülésre kiválasztottak és a gonoszak végleges kettéválasztásával véget ér, akkor a látható egyház funkciója is befejeződik — vagyis éppúgy a saját megszüntetésén kell fáradoznia, akárcsak a proletárállamnak mint a kommunizmus megvalósítása eszközének.

Nem arról van szó, hogy — hiábavalóan — annak bebizonyításán fáradoznánk, hogy Augustinus filozófiája lényegében materialista. Csupán jelezni kívánjuk: egy feltörekvő, keletkezésében levő társadalom filozófiai visszfényében, még ha azt tudatosan „jobbról" tükrözi is vissza, minduntalan felbukkannak a materialista vonások. Mivel a korábban említett okok miatt a feudalizmus korszakának első néhány százada, főleg ideológiai vonatkozásban nincs kellőképpen feltárva (ez még a marxista történészekre és filozófusokra váró feladat), nehéz lenne ebben a keretben megrajzolni azt a bölcseleti tükörképet, amelynek a cserepei szanaszét, sőt nagyrészt még ismeretlen lelőhelyeken hevernek.

Valamivel jobb helyzetben vagyunk a kialakult, virágzása tetőpontjára jutott, majd hanyatló feudalizmus ideológiáját illetően. S ha ennek a történelmi materializmus szempontjai szerint történő felmérése nagyjából még ma is csak program, a feladat halaszthatatlan volta és jelentősége már eléggé világos, és az összegyűjtött anyag is elegendőnek látszik a program megvalósításának megkezdéséhez.

Mindenekelőtt nemcsak azt tekinthetjük tisztázottnak, hogy a feudalizmus a rabszolgatartó társadalmi formánál fejlettebb, magasabbrendű alakulat, hanem, ha nem is általánosan, de nagyjából azt is, hogy ez a magasabbrendűség nem csupán azt jelenti, hogy a jobbágymunka termelékenyebb, mint a rabszolgamunka.

Ami e magasabb termelékenységet illeti: ebből egyelőre bőven ki lehetett elégíteni az ókori városokból falusi villáikba húzódott előkelők, valamint a felszabadított rabszolgák, a colonusok, továbbá a saját katonasággal rendelkező földesúr védelme alá menekülő megnyomorított szabad parasztok szükségleteit. Az újonnan kiépülő nagybirtokok önellátásra rendezkedtek be, az árugazdálkodást felváltotta a naturálgazdálkodás, a fényűzési iparokat a paraszti háziipar.

Ebben a helyzetben elegendőnek bizonyult a termelőerőknek az a fejlődése, amelyet a parasztnak a munkában való érdekeltsége biztosított, éspedig annak ellenére, hogy a feudalizmus első századaiban a mezőgazdaság technikailag ugyanolyan alacsony színvonalon mozgott, mint a rómaiak idején. Vagyis csupán a legtermékenyebb földek kerültek megművelés alá, amelyeket nem kellett megforgatni — erre az akkor használatos ekék nem is voltak alkalmasak —, hanem elég volt csak a felületüket feltúrni. Így a termés is gyenge volt, alig dupláját hozta az elvetett magnak, s csupán az önellátásra — beleszámítva a földesúr és házanépe eltartását is — volt elegendő.

E szűk kereteket azonban lassankint nemcsak természeti véletlenek kezdték szétfeszíteni, mint az aszály idején bekövetkezett éhínség, vagy történelmiek, mint pl. az ellenséges inváziók pusztításai, hanem az egyházi vagyonok rohamos gyarapodása is, amelynek során, különösen a kolostorok birtokainak kezelésében, új formák kezdtek kikristályosodni.

Az i. sz. IX. század közepe táján lassú fordulat bontakozik ki. Ez röviden abban foglalható össze, hogy az emberi munkaerő mellett lassan megjelenik a hatékony állati erő, a szél- és a vízi energia. 1000 — 1100 között elterjed a Perzsiában már 950 körül meghonosodott szélmalom, 1200-ig általánossá válik a modern, vontatásra alkalmas lószerszám, használni kezdik a felülcsapó vízikereket, vízierővel kallóznak, őrölnek, hogy azután a zsilipek építése, a vízierővel működő fújtató, kovácspöröly 1300 körüli használata már az új társadalmi forma hajnalára essék. 1050 táján megjelenik a sarokpántos cséphadaró, 1250 körül a mélyszántást lehetővé tevő sarokpántos, tehát könnyebben vontatható eke.

Mindez erőteljesen formálta a termelési viszonyokat, hiszen a több termékből a földesúrnak is több jutott. Így érdekében állt, hogy a jobbágytelek virágozzék, ez pedig egyrészt az allódiumok elsorvadásához és a feudumok általánossá válásához, másrészt a jobbágyok nagyobb szabadságához vezetett: a robot lassankint átalakult terményszolgáltatássá.

A mezőgazdasági termelőerők fejlődése elősegítette a parlagon heverő földek termőföldekké való átalakítását is. Elkezdődött az erdőirtás és a mocsárlecsapolás, ennek következtében kibontakozott a telepítési mozgalom, amely a munkaerő értékének növekedésével a parasztok kötöttségének további lazulásához, sőt új — szabadabb — rétegek (hospesek és szabadköltözésű jobbágyok) kialakulásához vezetett, ez pedig forrása lett a termékfölösleg gyarapodásának, piacra kerülésének, vagyis áruvá változásának, s ezzel karöltve, a pénzgazdálkodás előretörésének.

Mindez természetesen hatott az ipar fellendülésére is, amelynek újabb lökést adtak a keresztes hadjáratok, éspedig két vonatkozásban. Egyrészt a hadseregek felszerelése, fegyverekkel való ellátása új vasbányák megnyitását, kohók, hámorok építését tette szükségessé, a kovácsvas acéllá, majd eszközökké és fegyverekké való feldolgozása sok iparosnak adott munkát, de egyéb iparok foglalkoztatásához is hozzájárult. Másrészt a hadjáratokban résztvett, addig gazdagparaszti életkörülmények között élő nemesek utánozni kezdték a fényűző keleti életformát, és igényelték a luxusiparok termékeit. Ezeket az igényeket

részben behozatallal elégítették ki, ami a távoli piacok közötti kereskedelem fellendüléséhez vezetett, részben pedig a posztó- és a selyemipart stb. virágoztatta fel.

Mindezek a körülmények siettették a falu és a város közötti munkamegosztás kialakulását, és a keresztes hadjáratok, ha egyébbel nem is, de azzal az eredménnyel zárultak, hogy Velence és Genova elhódította Bizánctól a Kelettel való kereskedelem irányítását, aminek a következő történelmi korszakra ható jelentősége közismert.

Eltekintve tehát egy rövid átmeneti időszaktól, a termelési viszonyok nem akadályozták a termelőerők fejlődését. Ez pedig óhatatlanul együtt járt a valóság kutatásával, a tudományok fellendülésével, azaz a materialista szemlélet és a dialektikus gondolkodásmód előretörésével.

Nem merész kijelentés-e ez, amikor köztudomású, hogy ebben az időben a vallás volt a szellemi élet alapformája és a teológia a tudományok tudománya?

Nos, mutassunk rá elsősorban arra, hogy a kolostorok nemcsak az ima és a könyvmásolás és nemcsak a fejlettebb mezőgazdasági munkamódszerek otthonai voltak, hanem a római ipari technika hagyományainak átmentői, őrzői és fejlesztői is. Így a szó szerint nagyfogyasztóvá vált egyháznak a szerzetesek készítették a miseruhákat, kegyszereket. Mindehhez finomszövésre, hímzésre, ötvösművészetre, fémedényöntésre volt szükség, de magas fokú technikai tudást igényelt az üvegfestés, a harangöntés, mindenekfelett azonban az építészet, amelynek alkotásai olyan formákat fejlesztettek ki, mint a mindmáig csodálat és elismerés tárgyát alkotó román és gót stílus. Mindehhez pedig alapos anyagismeret, magas színvonalú műszaki, mérnöki, matematikai tudás kellett.

A IX. századtól kezdődően lassan, a XII. századtól fogva egyre gyorsabban fejlődnek a természettudományok. Bár a párizsi egyetem mintájára Európa-szerte egymás után megalakult egyetemeken a legfőbb fakultás a teológia volt, nagy jelentőségre tettek szert az orvosi (természettudományi) és a jogi (lényegében társadalomtudományi) karok is. Továbbá: az előkészítő jellegű filozófiai karon érezhető

volt ugyan, hogy a filozófia a teológia szolgálólánya, hét tantárgya között mégis ott volt a geometria, az asztronómia és az aritmetika.

De kibontakoztak az egyetemen kívüli „tudományok" is, a mágia, az alkímia és az asztrológia. Bármennyire jogos is az idézőjel, kétségtelen, hogy a varázslat mögött a kísérletezés módszere kísértett, az asztrológiának csak egy lépést kellett tennie az asztronómiáig, és az alkímia és kémia közötti határ is erősen problemtikus. Raymondus Lullus pl. azt állította, hogy felfedezte a bölcsek kövét, hogy közönséges fémből aranyat képes készíteni, hogy „élet-elixirt" tud előállítani — viszont III. Eduard angol király megbízásából, igaz, hogy valódi aranyból, jó „rose-noble" pénzt vert a törökök elleni háború céljára, borlepárlással valóban kitűnő pálinkafajtákat gyártott, vegyiedények és csövek összekötésénél első ízben alkalmazott tömítést, vegyi műveleteinél elsőnek használt hűtést stb.

S Roger Bacon nagyítólencsére és látcsőre vonatkozó gondolatai, a sötétkamráról szóló elmélkedései, evezősök nélküli hajóról, ló nélküli hintóról, repülőgépről és tengeralattjáróról alkotott fantáziaképei nem hatottak-e kortársai előtt lázálmoknak — és vajon nem bizonyultak reálisabbnak, mint, mondjuk, a szocialista Fourier XIX. század eleji utópista agyszüleményei arról, hogy a tenger vize sósból kellemes citromízű lesz, és olyan halakkal népesül be, amelyeket hajók vontatására lehet majd befogni.

S Bacon sem csak álmodozott, hanem optikai kísérleteket is végzett, elsőnek mérte meg a fókusztávolságot, felfedezte a „gömbi eltérést", s ettől eljutott ahhoz a következtetéshez is, hogy az olyan tükörnek — a parabolatükörnek — legnagyobb a gyújtóhatása, amely nem mutat ilyen eltérést. Nemcsak tételezi, hanem gyakorolja is a természettudomány későbbi klasszikussá vált módszerét, a megfigyelést és kísérletet; térképeket rajzol, amelyeken földrajzi szélességek és hosszúságok, városok pontos fekvése, folyók vonalai és tengerek határai szerepelnek.

Mindez eléggé közvetlenül tükrözi a termelőerők fejlődését, illetve az ehhez fűződő társadalmi érdekeket. Azonban a közvetett — általános, filozófiai — tükrözésre is bőségesen találunk példákat, éspedig

az egész korszakon keresztül mindaddig, amíg a termelési viszonyok gátló hatására ez a fejlődés meg nem áll.

Nyugodtan kezdhetjük a sort a IX. századi Johannes Scotus Eriugenával, aki eretnek tanait a Szentírásból és egyházatyáktól vett idézetekkel támasztja alá, és bizonyára ő csodálkozott volna legjobban, ha megéri, hogy műveit a XIII. században helyezi indexre és égetteti el a pápa.

Eriugena lényegileg panteista. A lét négy alapformáját megkülönböztetve, a világmindenség egységes folyamatát rajzolja fel, és az egyházi értelemben értett isten az ő szemében tulajdonságnélküli semmi, aki önmagát sem ismerheti. A hittételek magyarázatánál az észt a tekintély fölé emeli — szerinte az isteni szentháromság az ember lelkében mint a megismerés képességének három foka jelenik meg (értelem, ész és „belső érzék"), a dolgok megismerése a fogalmaik megismerése, s így az általános fogalmak nem az emberi ész találmányai, hanem magát a létező világot jelentik. Azzal, hogy a szubjektív gondolkodási folyamatot az objektív világfolyamattal azonosítja, Eriugena nemcsak az univerzália-harc előhírnöke, hanem logikai panteizmusával a felfelé ívelő feudalizmusnak olyan materialisztikus kifejezője is, amilyenné — még mindig teológiai köntösben — később Spinoza materialista panteizmusa — mint a felfelé törő kapitalizmus kifejezője — válik.

Az, hogy Eriugena az általános fogalmak kérdésében a realizmus felé hajlik, nem cáfolja materialisztikus motívumait. Sematikus elképzelés, hogy a realizmus minden körülmények között idealizmus, a nominalizmus pedig mindenkor materializmus. Hogy ez nincs így, elég összehasonlítani az univerzália-harcban közvetítő, kibékítő álláspontot elfoglaló két filozófust, Pierre Abélard-t és Aquinói Tamást.

Abélard konceptualizmusának lényege, hogy szerinte az általános fogalma nem tárgyi valóság, mint a realisták tanítják, de nem is puszta név, szó, mint a nominalisták állítják. Az általánosság a conceptusban vagy intellectusban jut kifejezésre (post rem), viszont az általános valósága minden egyes dologban individuálisan jelentkezik (in rebus).

Aquinói Tamás „mérsékelt realizmusa" szerint viszont ezt a gondolatmenetet ki kell egészíteni azzal, hogy az univerzáliák ante rem is léteznek, éspedig *mint* ideák az isteni szellemben. Ezzel viszont az abélard-i materializmus, amely szerint a „dolgok utáni" univerzália mint fogalom az emberi gondolkodás általánosító és absztraháló képességének az eredménye, az egyes tárgyak közös jegyeinek a gondolkodásbeli összefoglalása, és az abélard-i dialektika, amely szerint az egyes és az általános egymástól elválaszthatatlan, az egyes tárgyakban benne van az általános is, nem „kiegészül" az ante remmel, hanem idealizmussá torzul, megromlik, hiszen az általánosnak az isteni tudatban való létezését, a platóni ideát tételezi.

Félreértés ne essék, Abélard filozófiájának objektíven materialisztikus ismeretelméleti vonásai és módszertani dialektikája (főmunkájának címe is: Sic et non) nem jelentik azt — még annak ellenére sem, hogy tanait elítélik és őt magát kolostori fogságban tartják —, hogy szubjektíven a fenálló rend ellen támadott volna. Ellenkezőleg, éppen azzal erősíti az uralkodó — dogmatikus teológiai — eszméket, hogy értelmi érvekkel, világi gondolatmenettel ugyanolyan eredményre jut, mint az egyházatyák tekintélyen alapuló, szabad kutatást nem engedő bölcseletei.

A „felforgató" tendenciák már annak a korszaknak a jelenségei, amelyben a termelőerők és a termelési viszonyok között antagonizmus támad — ekkor azonban már a társadalombölcselet kerül az előtérbe, éspedig idealista jelleggel.

Ez a korszak a feudalizmusban már nem olyan egyértelműen és pontos időrendben jelentkezik, mint a görög rabszolgatartó társadalomban. Mert bár, lenini értelemben, nem beszélhetünk a feudalizmus „egyenlőtlen fejlődésének" törvényéről, mégis nagy időbeli és szerkezetbeli eltérések vannak az egyes hűbéri hatalmak, csoportok, illetve aközött, hogy a társadalom fejlődését a termelőerők és a termelési viszonyok egymáshoz való alakulása hogyan befolyásolja, hogy a termelési viszonyok ösztönzik-e még a termelőerőket vagy már akadályozzák. Hogy az egyházi és világi történelem részletes taglalása helyett csak egyetlen ilyen alapvető különbségre mutassunk rá, Németország és Itália — a császárok és pápák egymásközötti

küzdelme folyamán — apró hűbéri uralmakra porladt szét, Anglia, Franciaország és az ibériai félsziget területén ezzel szemben nagy rendi monarchiák alakultak ki.

Éppen ezért a két — sőt a harmadik, a szubjektivista logikai — szakasz nem mutatja azt a tiszta egymásutániságot, mint a rabszolgatartó társadalomban, hanem időbelileg olykor keresztezi egymást, átmegy egymásba.

Így azt az időpontot, amikor a feudalizmus termelőerői háborítatlan fejlődési szakasza befejeződött, csak nagy általánosságban tehetjük a XIII. századra — vannak ugyanis jelek, amelyek azt mutatják, hogy bizonyos területeken a termelőerők fejlődését már ebben a korban, sőt már előbb is akadályozzák a termelési viszonyok, más helyeken azonban ezek az akadályok még a XIV. században sem jelentkeznek nyilvánvalóan.

E jelenségek filozófiai vetületét még az is bonyolítja, hogy a filozófia nemzetközi jellegű, mert az egyház mint a tudomány monopolszervezete nemzetek feletti. A svájci gróf Albertus Magnus, az olasz gróf Aquinói Tamás, a németalföldi Siger von Brabant és az al-dunai Boétius de Dacia egyaránt a párizsi Sorbonne-on tanítanak, éspedig egymással homlokegyenest ellenkező tanokat. Persze csak addig, amíg az egyház be nem avatkozik, s az egyiket püspöki székbe emelve, a másikat elítélve, a harmadikat halálba üldözve stb. érvényre nem juttatja azt az irányzatot, amelyet a pápai hatalmi politika legcélravezetőbb ideológiai fegyverének talál.

Hozzá kell tenni azt is, hogy a két nagy ellenfél, Aquinói Tamás és Siger von Brabant, egyaránt Arisztotelészre esküdött, de amíg az előbbi például Arisztotelész okságtanát istenbizonyítékul használja fel, addig Siger averroista értelmezést ad mesterének, többek között tagadja az egyes halhatatlanságát, az akarat szabadságát, s a világot nem teremtettnek, hanem örökkévalónak hirdeti — egyszóval az előbbi Arisztotelészből idealistát, az utóbbi pedig materialistát csinál. Ugyanez vonatkozik egyfelől Albertus Magnusra, másfelől Boétius de Daciára — de hogy még bonyolultabb legyen a dolog, az idealista Albertus Magnus és a materialista Siger egyaránt a kettős igazság elve alapján állnak.

A „veritas duplex" az univerzáliák mellett a második olyan probléma, amely szintén nem ad egyértelmű választ sem a filozófia alapkérdésére, sem pedig társadalmi funkciójára.

A kettős igazság elvének történetén keresztül végig kísérhető az a fejlődés, amelyen a hűbéri társadalom a virágzástól a hanyatlásig, sőt egészen a felbomlásig átmegy. Mert Albertus Magnus Avicenna kettős igazság elvét mindjárt idealistává fordítja, mondván, hogy az emberi ész nem képes a teljes igazságot megismerni, az elsőbbség tehát a hitet illeti, és ezzel a bölcseletet a teológia szolgálatába állítja. Ezt azután Aquinói Tamás is átveszi, és kifejlesztve arra használja fel, hogy a vallást és a filozófiát, vagyis a hitet és a tudást — az egyház javára — kibékítse egymással.

Ezzel szemben Aquinói másik nagy ellenlábasa, Duns Scotus, a kettős igazság elve segítségével szembeállítja egymással a teológiát és a filozófiát, hogy azután Occam a kettőt teljesen szétszakítsa. De míg Occam — a skolasztika hatása alatt — még csak addig jut el, hogy a hit tételeit észfelettieknek nyilvánítja, addig az új kor kezdetén Roger Bacon — akire már sokkal kevésbé hatott a skolasztika — kereken kimondja, hogy a hit tételei (bár „nemesebbek, mint a tudomány tételei") észellenesek.

De ha arról van szó, hogy a skolasztika első évszázadaiban felfedezzük a materialista vonásokat, illetve a természet felé fordulást, akkor — a teológiai burok lehántásával — nem is ütközünk nagyobb nehézségekbe. Hiszen az averroistákon kívül, akiket az egyház végül is mint eretnekeket üldözőbe vesz, lépten-nyomon találkozunk olyan egyházhű teológusokkal is, akiket az egyház kitüntetésekkel halmoz el, és ők maguk is igen meglepődnének, ha elébük tárhatnánk, hogy tanításaikból mennyire nem teológiai jellegű következtetések vonhatók le.

Így az életében bíborossá kinevezett, halála után pedig szentté avatott és az egyház hatodik nagy tanítójává deklarált „doctor seraphicus" Bonaventura, a teológiai misztika képviselője, teológiai apriorizmusa mellett a dolgokkal való empirikus érintkezés fontosságát is hangsúlyozza, minthogy a tevékeny ész absztrakciós működése csak a tapasztalati anyagon kezdődhet. S ha Bonaventura a fény-

tanával a megismerés különböző fokait magyarázza — az alacsonyabbrendű érzéki fény a természet formáira, a belső fény a szellemi igazságra irányul, a Szentírás legmagasabb fénye pedig az igazi üdvösség igazságának a forrása —, akkor az egyébként is a természettudományok felé orientálódó Robert Grosseteste — hasonlóképpen püspök — a fényt egészen finom testi szubsztanciának fogja fel, és ontológiai elvet csinál belőle. Ez a fényszubsztancia a hordozója az erőnek és az erőhatásoknak. Funkciója az önteremtés és önszaporítás, valamint a hirtelen, időtlenül minden irányban, vagyis gömbformában való kiterjedés. A fénypont erőközpont, amelyből hirtelen a lehető legnagyobb fényszféra keletkezik. A megsokszorozódás, a kiterjedés, a sűrűsödés és a ritkulás folyamatai következtében az egyetlen fénytömegből összesen 13 szféra keletkezik. A világegyetem tehát egységes eredetű: a kozmosz a fényelveknek immanens törvények szerinti önkifejlődése. Minden természeti jelenség a fényre, ennek hatásmódjára és törvényeire vezethető vissza, így a színnek és hangnak is a fény a lényege.

Ahhoz, hogy Grosseteste természetbölcseletét materialistának könyvelhessük el, nem kell a fényt — mai nyelven — rezgésnek, mozgásnak felfognunk. Hiszen ő maga mind az anyagot, mind a formát kifejezetten egyszerű kiterjedésnélküli szubsztanciának fogja fel, s a tér háromdimenziójú kiterjedéséből és a fényelméletből következően — Galilei elődjeként — felállítja tételét, amely szerint minden természeti jelenséget vonalakkal, szögekkel és figurákkal kell ábrázolni, vagyis minden tudomány alapja a matematika, illetve a geometria.

S hogy ez az álláspont már abban az időben sem elszigetelt jelenség, arról tanuskodik a már idézett Roger Bacon — egyébként Grosseteste tanítványa —, aki szintén azt fejtegeti, hogy a természet alapelemei az anyag és az erő, az erő egyenletesen terjed térben és időben, és ezért ki lehet fejezni vonalakkal és geometriai alakzatokkal. „Tudják meg a természetbúvárok és bölcselők — írja —, hogy a természet tárgyaival szemben örökké gyámoltalanok maradnak, ha nem ismerik a mennyiségtan hatalmát."

Jogosan merül fel a kérdés, miként lehetséges, hogy magas egyházi méltóságok viselői ilyen materialista hangokat hallathatnak — még

Roger Bacon is IV. Kelemen pápa egyenes felszólítására írja természetbölcseleti főmunkáit. S csak e pápa halála után helyezik hitetlenség és varázslat vádja alá, nem is annyira könyvei, tanításai miatt, mint inkább azért, mert a korabeli teológiát hét bűnben marasztalja el — igaz, hogy mindjárt az elsők között foglal helyet az a bűn, hogy a tudományok művelésénél háttérbe szorul a matematika, vegytan, fizika és a kísérleti tudomány.

A magyarázat szerintünk egyszerű. Az egyház nem először — és nem utoljára — fejleszt ki olyan elméletet, amely közvetlen és közvetett érdekeit szolgálja. Abban az időben — kb. a XIII. század végéig — a feudális társadalmat a termelőerők fejlődése jellemezte, és e fejlődés akkor megegyezett az egyház érdekével, amely a termelőeszközök tekintélyes mennyiségével rendelkező hatalom volt, s így Arisztotelész égisze alatt és megfelelő teológiai köntösben — legrosszabb esetben a „veritas duplex" formájában — nem volt ellene a természet titkai ellesésének és hasznosításának.

S komolyan kell vennünk e hasznosság ma már naívnak tetsző formáit is. Például éppen Roger Bacon azzal a céllal végzi földrajzi kutatásait — amelyeknek „modern" eredményeiről már szóltunk —, hogy a helyes földrajzi ismeretek révén a pogányok térítésével foglalkozó misszionáriusokat megkímélje a felesleges kerülőutaktól. Ide tartozik, hogy a matematika javítja az egyházi naptárt, a zene tökéletesíti az egyházi éneket, a kísérleti tudománnyal pedig a kereszténység győzelmet arat majd a tudományban és a háborúban a pogányság felett stb. Persze, a közvetlen gyakorlati célokhoz hozzá kellett fűzni azt az általánosságot, hogy a tudomány csak akkor értékes, ha isten céljaira alkalmazzuk — ami annál könnyebben volt lehetséges, mivel az isten és az egyház céljai azonosak voltak.

Egészen másképpen alakul azonban a helyzet, amikor a termelőerők és a termelési viszonyok között már feszültség támad.

A XIII. századtól kezdve szaporodnak azok a változások, amelyek jelzik, hogy a feudalizmus elérte tetőpontját, s elindult a hanyatlás, majd a teljes szétbomlás felé.

A mezőgazdaságban a természeti gazdálkodás szűk kereteit egyre szélesebbre tágította a pénzgazdálkodás előretörése. Ezzel az addig

egységes paraszti osztályban — a jobbágyságban — megindul a differenciálódás. Különösen az ismét virágzó városok közelében lakó parasztok kerültek kedvező helyzetbe, terményfeleslegeiket jó áron értékesíthették, a földesúrnak járó kötelezettségeiket könnyűszerrel kifizethették, és újabb és újabb bérleteiken napszámosokat foglalkoztatva kizsákmányolókká válhattak.

Ez a folyamat két irányban is kiélezte az osztályellentéteket. Egyfelől a földesurak és a jómódúvá vált parasztok között: a földesurak harcot indítottak azért, hogy a bérleti összegeket felemeljék, különböző elavult vagy kitalált jogcímeken újabb és újabb követeléseket támasztottak. Másfelől a jómódú és szegényparasztság között: az utóbbi mérhetetlen nyomora és kiszolgáltatottsága lázongásokhoz, sőt nagyarányú parasztfelkelésekhez is vezetett.

E mozgalmak szociális alapjait nem homályosíthatja el a vallási mez, amelyben végbementek. Az albigensek, valdensek mozgalma Franciaországban, a Fra Dolcino vezette „apostoli" mozgalom Olaszországban, a Wat Tyler-féle parasztfelkelés Angliában, a husziták harcai Csehországban stb. minden hevességük ellenére végső soron mégis csak halványan jelezték a feudalizmus mélyében rejlő nagy válságot, amelyet természetesen nem szüntetett meg az, hogy a paraszti mozgalmak sorra-rendre megbuktak, és a társadalom alapszerkezetében látszólag semmi változást nem eredményeztek, sőt vereségük az érdekeltekkel elhitette, hogy a változás veszélye végleg elhárult a fejük felől.

Az ipar és a kereskedelem hasonló válságjelenségeket mutatott. Az önálló háziipar fokozatosan elsorvad, mivel a korábban csupán fényűzési cikkeket előállító városi ipar berendezkedett, ha még nem is a tömegtermelésre, de mindenesetre nemcsak a legfelsőbb rétegek luxusigényeinek a kielégítésére, hanem a módosabb parasztok szükségleteinek a fedezésére is, akiknek kényelmesebb és kifizetődőbb volt a városban eladott terményeik árából ugyanott megvásárolni az emelkedő igényeiknek megfelelő ipari árukat.

A távoli exportpiacok megnyitásával és a távoli nyersanyagoknak (gyapot stb.) a nyugat-európai iparvidékeken való megjelenésével megnőtt a kereskedelem jelentősége. Ezzel fellendült a távolsági hajó-

forgalom, az evezős és oldalszárnyas kormánylapátos hajókat kiszorították a biztonságosabb és nagyobb teljesítményű vitorlások és hátsó kormánylapátos hajók, a hajózás fővonalai az Atlanti-óceán felé terelődtek, a szárazföldi városi központok háttérbe szorultak, tönkrementek.

A fokozódó áruszükségletek a céhrendszer szabályozott és korlátozó kereteit is feszegették. A kereskedelmi tőke kezdi éreztetni irányító befolyását az ipari termelésben — most már a kereskedők látják el a kézműveseket nyersanyaggal, ezek pedig fokozatosan a bérmunkások színvonalára süllyednek, a „kiadási" rendszert felváltja a „szétszórt kézműipar". Mindennek hatására a céhrendszeren belül is kibontakozik az osztályharc, a céhmester és legényei közötti patriarkális viszonyok felbomlanak. A legények száma a megnövekedett termelés miatt minden céh-rendszabály ellenére szaporodik, így már nem számíthatnak arra, hogy valaha is mesterekké válnak, tehát helyzetük javítása érdekében mozgalmakat indítanak. De folyt a harc az ún. „nagycéhekbe" tömörült kereskedők, bankárok és a „kiscéhes" kisiparosok között is, hiszen ez utóbbiak lassankint az előbbieknek kiszolgáltatottjai, szinte bérmunkásai lettek. Mindehhez hozzá kell számítani azoknak a plebejus rétegeknek — a mezőgazdaságból kikerülő és a városba szorult, menekült paraszttömegeknek — a feszítő erejét, amelyek egyik céhbe sem illeszkedhettek már be, részben a céhek ellenállása, részben a nagyvállalkozók arra irányuló törekvése miatt, hogy minél több magára hagyott, szervezetlen, kiszolgáltatott munkaerőtartalék álljon a rendelkezésükre.

Mindezek az alapvető jelenségek a legkülönbözőbb síkon játszódnak le, s a közvetlen helyi, történelmi környezet sajátosan színezi őket. Ám a nyílt osztályharc eseményeit, mint a „kövér nép" és a „sovány nép", a „rongyosok" vagy a „Buta Jakabok" változatos küzdelmeit e keretek között még csak vázolni sem tudjuk. Az sem feladatunk, hogy a vallási köntöst magukra öltő és egyházi reformköveteléseket hangoztató mozgalmakat felsoroljuk, mint Wicliff követőit, a lollardokat, vagy Gioaschino da Fiore apát nyomán a világ új megváltását hirdető misztikusokat, hiszen ezeknek a mozgal-

maknak, ha nem is vetették le teljesen vallási burkukat, többé-kevésbé világos céljaik szociálisak és eszközeik nagyon is kézzelfoghatóan világiak voltak.

Számunkra itt azok a mozgalmak lényegesek, amelyek hangsúlyosan megmaradnak az ideológia, illetve a filozófia szférájában.

Elsőnek a domonkosokról és a ferencesekről, illetve a közöttük kialakuló harcról kell szólnunk. Mindkettő „kolduló" rendként alakult, persze nem azért, mintha az egyház nem tarthatta volna el a szerzeteseit, vagy mert — legalább e két szerzetesrend keretein belül — meg akarta volna valósítani az „apostoli életformát". Pusztán ügyes és hatékony propagandaeszközről volt szó. A dominikánusok mint az uralkodó egyház „értelmiségijei" hamarabb és jobban megértették ezt, mint a plebejus sorból rekrutálódó ferencesek, akiknek egy része komolyan vette az apostoli szegénységet, harcba is keveredett harácsoló és fényűző életet élő rendfőnökeivel, plebejusi mivolta ösztönösségétől hajtva belesodródott különböző eretnekmozgalmakba, s itt-ott élére állt a kaszát kiegyenesítő és baltát ragadó jobbágytömegeknek.

Az az alapvető elvünk, hogy a termelőerők szabad fejlődése idején a filozófia elsősorban természetbölcselet, éspedig — ha nem is a felületen, de végső bontásában — materialista jellegű, ha viszont a termelőerőket már akadályozzák a termelési viszonyok, akkor a filozófiában előtérbe kerülnek a társadalmi elméletek — mégpedig ekkor már fordított előjellel, azaz idealista jelleggel —, élénken demonstrálódik a ferencesek filozófiájában.

A társadalombölcselet sokkal szorosabb kapcsolatban áll az osztályok küzdelmével, a politikával, a pártharcokkal, mint a természettudományok vagy a természetfilozófia. Ez világosan tükröződik az idevágó dokumentumokban.

Különösen nevezetesek azok az elvi-elméleti deklarációk, amelyek e harcnak egyben politikai dokumentumai is, mint pl. az „Unam sanctam" bulla, amely leszögezi a két kard elméletét, de még azzal a megszorítással, hogy az egyik kard a pápa kezében szuverén, a másikat viszont a király „csak az egyház utasítása szerint használhatja".

Hasonló, de ellenkező előjelű és tendenciájú dokumentum a „Defensor pacis". Ez azt mondja ki, hogy a béke csak úgy következhet be, ha a világi hatalom az egyházi fölé kerül. E mű, amely két párizsi tudós, Marsiglio Ficino és Giovanni Giandone nevéhez fűződik, egyben elméletileg megfogalmazza azt a felfogást is, amelyet a plebejus tanaikat immár feladó és a pápai világiságot támogató ferences rendből kivált s az eredeti programot, az apostoli szegénységet megvalósítani akaró minorita rend hirdetett. A „Defensor pacis" a pápával szemben a szuverenitást a császárnak követeli. Mivel azonban a császár itt a nép, a közösség „legkiválóbb képviselőjeként" jelenik meg, a szuverenitás tulajdonképpen a népnek jár. (Bajor Lajost pl. 1328-ban a „Defensor pacis" e tételére hivatkozással a nép nevében koronázzák császárrá — itt persze nem a népszuverenitás érvényesüléséről, hanem a papság és a császárság közötti küzdelem egyfajta politikai fogásáról van szó.)

A két hatalom közötti vetélkedés tulajdonképpen az uralkodó osztályok egyes rétegeinek a harca — ez a szituáció pedig nem egyedi, hanem általános jellegű.

A feudalizmus kiépülése és megszilárdulása folyamatában pontosan megfigyelhető az is, hogy az elmélet a történetiségtől az abszolút elvek felé közeledik. Augustinus elmélete, amely a „civitas dei" és a „civitas terrana" küzdelmében a rabszolgatársadalom és a feudalizmus közötti átmeneti periódust tükrözi, Barbarossa Frigyes nagybátyja, a ciszterci szerzetes, majd püspök Freisingi Ottó történelmi és történelembölcseleti műveiben még feleleven ed ik. Főmunkája, a „Chronicon sive Historia de duabus civitatibus", címében tudatosan is utal Augustinus felfogására, és tartalmilag is sok az egyezés, mivel a világtörténelem Freisingi Ottó szerint sem egyéb, mint a „civitas Christi" és a „civitas diaboli" közötti küzdelem története.

Gioacchino da Fiore elméletében azonban már csökken a mozgás, a változás, s a népszuverenitás materialista vonása is letörlődik azzal, hogy belemerül a miszticizmusba.

Leginkább azonban a történelem lezárulásának mikéntje jelzi azt a változást, amely a társadalomban végbement. Augustinusnál a történelem főbb korszakai Ádámtól Noéig, Noétől Ábrahámig, Ábra-

hámtól Dávidig, majd a babiloni fogságig, innen Krisztusig terjednek és a hatodik a keresztény korszak — a hivők végül is bevonulnak majd az égi Jeruzsálembe, hogy elnyerjék az örök nyugalmat és az üdvösséget, a világi állam tagjai pedig az örök kárhozatba süllyednek.

Gioacchino da Fiorénál a történelem a szentháromságnak megfelelően három szakaszra oszlik. Az első, az atya korszaka, a teremtéssel kezdődik, a fiúé a megváltással, a szentléleké a XIII. század elejével. Ebben az utolsó periódusban megy végbe az örök evangélium meghirdetése, nem a könyvé, hanem a Biblia magasabb, tisztultabb értelméé, amelyet a szentlélek egy „szellemi értelem" útján közöl.

Nos, ami magát a történelmet illeti, abban nem sok különbség van kettejük között, hiszen Augustinus és Gioacchino egyaránt szorosan a Bibliát követik. Augustinusnál — a még ki nem alakult feudalizmusban — azonban a történelem a földről az égbe száll, Gioacchino történelme viszont — a már kiépült és fejlődésében megállott feudalizmusban — az égben kezdődik. Apokaliptikus képekben és víziókban megfogalmazott jövendölései az egyház és intézményei, elsősorban a pápaság életében bekövetkező mélyreható változásokról, amíg terjesztésüket a pápa meg nem tiltotta, termékeny talajra és követőkre találtak a ferenceseknél, de még inkább a spiritualistáknál és fraticellistáknál, valamint az amalrikánusoknál. Az eretnekségeknek a miszticizmusba, víziókba s fantasztikus képzelgések felé fordulása éppúgy azt jelzi, hogy a valóság megváltoztatására gyengék, mint ahogy a gyengeség jelei lesznek majd a kapitalizmus kezdetén — de helyenként jóval később is — kialakuló utópista szocialisztikus elméletek.

Az uralkodó osztály elméletileg azzal védekezik a veszélyeztetettsége ellen, hogy a fennállót abszolúttá hipostazálja, és égi hatalmak által szankcionáltatja.

Így jön létre az a paradoxon, hogy a történelembölcselet leglényegesebb jegyévé a történelmietlenség, a változatlanság és változtathatatlanság, az örökkévalóság és a véglegesség válik.

Erre a legtipikusabb példa Aquinói Tamás államelmélete. Ez a véglegesség és örökkévalóság meghirdetésében az arisztoteleszi zoon politikon naturalizmusára támaszkodva abból az előfeltevésből indul

ki, hogy az ember természettől fogva társadalmi lény, élete családi, községi és állami közösségben zajlik le, sőt az állami életet és a felsőbbséget Augustinusszal szemben nem az eredendő bűnből, hanem az emberi természetből vezeti le.

A családi közösség a társadalmi lét elemi formája ugyan, de nem a tökéletes egység, mivel egymagában nem állhat fenn. Ezért be kell olvadnia egy olyan szervezetbe, amely már önmaga szerint is fennállt: ez az állam, a tökéletes közösségforma.

Az állam célja a polgárok javainak védelme. A birtoklás jogát tiszteletben kell tartani, különben is a köztulajdon csak elégedetlenséget keltene. Az állam tekintélye közvetlenül istentől ered. A szuverenitás az egész népet illeti ugyan, de szükségképpen át kell származtatnia az egyénekre, mert másképpen nem képzelhető el rend és egység. Ebből következik, hogy a monarchia a legjobb államforma, minthogy a közakarat végső egysége csak ezáltal biztosítható, és az arisztokrácia és a demokrácia könnyebben vezetnek zsarnoksághoz, mint az örökletes királyság. A király azért igyekszik az államot legjobbá tenni, mivel ennek virágzása becsületet és boldogságot szerez neki. A becsületet azonban vallásos fogalomnak kell tekinteni, különben háborús kalandokba vivő becsvággyá torzul. A jó királyság, lényegénél fogva, minden önző szempont fölé emelkedik, így lehetővé válik, hogy a becsület a legmagasabb, az abszolút jó megvalósítására irányuljon és hogy a király cselekvését az összesség feltétlen üdve határozza meg.

Aquinói Tamás ezzel az elmélettel egyrészt kilátásba helyezi a jó király számára, hogy az égben különleges hely és jutalom lesz az osztályrésze, másrészt pedig az állami élet abszolútra irányuló tendenciáját vallásinak, illetve egyházinak foghatja fel, s ezzel az utolsó szót a vallásnak adja, mégpedig nem elvont értelemben, mint legmagasabb erkölcsi parancsot, hanem mint az egyház és a pápa parancsát. Az igazi királyság legmagasabb hivatása egyébként minden eretnekség kiirtása.

A fennálló rend igazolása különben teljes, és Arisztotelész útmutatása szerint történik, s amint Arisztotelész számára a rabszolgaság magától értetődő, ugyanígy Aquinói Tamás szemében a jobbágy-

ság és a hűbériség a természetes és érinthetetlen társadalmi berendezkedés, a kereskedelem és a kamatszedés viszont szégyenteljes foglalkozás. A kereskedelem és a forgalom néhány évtizedes fejlődése jól tükröződik Duns Scotusnál. Szerinte a kereskedelem és a kamat már hasznos a társadalomnak, s ezért törvényes. Csupán meggazdagodásra nem szabad kihasználni...

Ami pedig a magántulajdont illeti, Scotus ezt nem az isteni jogból és nem is a természetjogból eredezteti, hanem a polgári jogból, és így végső soron a bűnbeesésből. Ennek következményeképpen az embereket elfogta az uralkodási és birtoklási vágy, mindenki nagyobb részt akart szerezni a közbirtokból, kialakult a mindenki harca mindenki ellen, így intézményesítették a magántulajdont, és megalapították az államot.

A scotizmus társadalom-, illetve államelméletének e rövid összefoglalásával nem azokat a rokonvonásokat akarjuk kiemelni, amelyek a hobbesi államelméletre emlékeztetnek, még azt sem, hogy Duns Scotus összekapcsolja a magántulajdon kérdését az államéval. Számunkra itt mindössze az a fontos, hogy megállapíthassuk: a társadalmi feszültség eléggé pontos visszatükröződését láthatjuk abban, hogy a magántulajdont tekinti minden baj és bűn forrásának, sőt a bűnből — Ádám bűnbeeséséből — is származtatja, s mégis igenelni kénytelen, mindössze annyit téve hozzá, hogy az erkölcsi ideál mint keresztény életforma az apostoli szegénység, amely persze már nem azonos a „baloldali" apostoli testvérek, az „eretnek kommunisták" eszméivel.

Az uralkodó osztály támasza és apologétája ennél tovább nem is mehetett a társadalmi válság okainak feltárásában és a konzekvenciák levonásában. S így jutunk el oda, hogy miként jelenik meg a fokozódó válság az uralkodó ideológia harmadik periódusában, azaz a természeti és társadalmi valóságtól elforduló, az emberi gondolkodás törvényszerűségeit kutató elméletekben. Vagyis elérkezünk a logikai — illetve ahogyan annak idején inkább nevezték: a dialektikai — szubjektivizmushoz, amelynek a társadalmi alapjaiból következő szkeptikus beállítottságát, azt hisszük, szinte felesleges is külön kiemelni.

Sokan hajlamosak arra, hogy az egységes jobbágyosztály differenciálódásával és a céhrendszer lazulásával fokozatosan előretörő árutermelést, a kereskedelmi tőke súlyának növekedését, a feudális uralkodó osztálynak és a gazdag polgárságnak a rendi monarchiában való összekapcsolódását, vagyis az új társadalomnak a feudalizmus felbomlási folyamatában jelentkező csíráit túlértékelve, a kapitalizmus kezdeteit előbbre helyezzék, és hangsúlyozzák a reneszánsznak a feudalizmusba való mély bele-, illetve visszanyúlását.

Vannak olyan elméletek is, amelyek azon az alapon, hogy az egyház a felgyülemlett vagyona hasznosítására különböző ipari vállalkozásokba (sajtgyárak, konyakgyárak stb.) fogott, azt állítják, hogy a kapitalizmus szülője lényegileg az egyház volt.

Anélkül, hogy mindezeket a kezdeti jelenségeket tagadnók, azt is meg kell állapítani, hogy a kézműipar a XIV., sőt még a XV. században is csak kivételes jelenség volt — nagyobb jelentőségre mindössze a textiliparban, itt is legfőképp Észak-Itáliában tett szert. Az ipari termékeket túlnyomórészt még mindig a céhekben összefogott vagy a városi tanácsok felügyelete alatt dolgozó kisiparosok állították elő, és a verseny nem a „nagyipar" és a kisipar között dúlt, hanem a városi kisiparosok és azok között a falusi iparosok között, akik nem álltak sem a céhek, sem a városi tanácsok ellenőrzése alatt, viszont megfelelő eszközök híján fokozatosan a kereskedelmi tőke iparba nyomuló képviselőinek a bérmunkásaivá váltak. A mezőgazdaságban a feudális nagybirtokok kis parcellákon primitíven gazdálkodó jobbágyok gondjaira voltak bízva, a gazdagodó szabad parasztok pedig családtagjaikkal, valamint cselédeikkel ugyancsak kisüzemi módra gazdálkodtak.

Egyszóval, ha itt-ott jelentkeztek is már a tőkés termelés kezdetleges formái, ebben a korszakban az uralkodó termelési forma nagyjában és egészében kisüzemi, kisárutermelő jellegű volt.

Ez a társadalmi szerkezet tükröződött egyrészt a fokozódó individualizmusban, amelyet tovább erősített a politikai esetlegességektől, a kiszámíthatatlan földi és égi hatalmaktól való félelem — ugyanaz a létbizonytalanság, amely a rabszolgatartó társadalom bomlása idején a sztoikusokat és az epikureusokat a közélettől való vissza-

húzódásra késztette. Másrészt megnyilvánult a logika, mégpedig a szubjektivisztikus logika előtérbe kerülésében. Ennek előzményei megtalálhatók a korai skolasztika logikai törekvéseiben, amelyek a társadalmi mozgásnak megfelelően Arisztotelésznek nem annyira a „formális" logikai tanításaihoz, mint inkább a dialektikájához nyúlnak vissza. Ebből kiindulva próbálják nem a credo quia absurdum, hanem a credo ut intelligam égisze alatt a lazulni kezdő, tehát már nem evidenciaszerűen ható dogmák, a Szentírás és az egyházatyák ingadozó tekintélyét megerősíteni.

Ebben az időben tehát a dialektika már nem — miként még Abélard-nál — a dogmák aláásására, hanem a megerősítésükre szolgál. Roscellinus látszólag előreszaladó nominalizmusa is a dogmák racionálissá, tehát az ész által is elismerhetővé tételét célozta. (Hogy ezt az alapvető tendenciáját kortársai nem értették meg, és realizmusukkal vagy két évszázadra elsodorták, mit sem változtat a korai nominalizmus szociális értelmén és jelentőségén.)

Hogy a logikai törekvések nem a valóság eltüntetését, hanem — még ha transzcendensnek tételezték is — ellenkezőleg, a feltárását tűzték ki maguk elé, ahhoz elég arra rámutatni, hogy e logikák szoros kapcsolatban vannak a természettudományokkal. Kezdve Gerbert d'Aurillackal, a későbbi II. Szilveszter pápával, aki az arab természettudományokat és matematikát Spanyolországból Európa többi országába közvetítette, folytatva Berengar de Tours-ral, aki szenzualista szubsztancia-fogalmát állítja szembe a hitelvekkel, mondván, hogy a szubsztancia változása magával hozza az akcidenciák megfelelő változását, vagy Adelard of Beat-szal, akinek „Quaestiones naturales"-e többek között Eukleidész és arab asztronómusok műveit ismerteti és aritmetikát tartalmaz, s kifejezetten a természettörvények megismerésére törekszik, éspedig észelvek alapján és geometriai módszer segítségével, vagy Alanus ab Insulisszal, aki matematikai-deduktív eljárást alkalmaz, és a fizikát, az etikát és a teológiát egyaránt axiomatikusan építi fel, hogy végül Nicolas d'Amiens egy „Theologia more geometrico demonstrata" megalkotója legyen, és ezzel mintát szolgáltasson Spinoza etikájának módszere számára.

Nem részletezzük e korszak logikai törekvéseit, melyek logica vetus,

logica nova és logica modernorum nevek alatt szerepelnek a részletes logikatörténetekben — és csak mellesleg említjük meg, hogy találhatók köztük nyelv-logikák is —, csupán e korszak vezető logikusára, Raymondus Lullusra utalunk még. Nem azért, hogy a leibnizi, majd a mai logikai törekvések ősének tekinthető ars generalisát ismertessük, hanem hogy ezzel kapcsolatban hangsúlyozzuk kiindulópontunkat: a logika és a természettudományok sajátos viszonyát.

Az ars generalis ugyanis nem egyéb, mint a legfőbb, legáltalánosabb, önmagukban is evidens alapelvek és szabályok foglalata, amelyek segítségével minden tudomány számára érvényes ítéleteket alkothatunk. Az erre épülő s már „gondolkodó gépre" emlékeztető mechanikai kísérletnek, ítélő és következtető szerkezetnek — tábláknak, figuráknak és forgatható korongoknak — nem az a jelentősége, hogy egy egyetemes jelrendszer megalkotásának első kísérlete, hanem az, hogy bizonyos kombinatorikus eljárással nyert új ítéleteink, következtetéseink egyben felfedik előttünk a természet titkait, illetve igazságait. Vagyis az alapvető, a kiinduló gondolat itt az, hogy a természet és az emberi gondolkodás törvényei azonosak, ha tehát feltártuk az emberi gondolkodás törvényeit, ezzel megismertük a világ törvényszerűségeit is.

Teljesen téves tehát az az elképzelés, hogy a skolasztikának ezek a vezető gondolkodói istenre, a transzcendenciára szegezett tekintetükkel elfordulnak a valóságos világtól, nem kutatják az ember rövid átmeneti állomását, a földi siralomvölgyet, hanem arról van szó, hogy mivel a lét és a tudat törvényszerűségei azonosak, elég az egyikéit megismerni, felesleges a másikéit külön kutatni. Addigi tapasztalataik és a természetre vonatkozó hiányos ismereteik alapján úgy gondolták, hogy a közös törvényszerűségeket az emberi gondolkodás szférájában könnyebb megismerni.

Egészen másképp alakul a helyzet a bomló, hanyatló feudalizmusban, amelynek vezető filozófusa, reprezentáns gondolkodója William Occam. Hogy mennyire nem arról van szó — amit az idealista szemléletű bölcselettörténészek állítanak —, hogy Occam mint a „nominalizmus felújítója" Roscellinus elnyomott és feledésbe merült elméletét most napvilágra hozta, és újabb — tökéletesebb — érvekkel

megerősítve ezúttal érvényre juttatta, annak alátámasztására nem is arra hivatkozunk, amit a tüzetes pozitivista filozófiatörténet már kinyomozott, hogy Occam nem is ismerte Roscellinus elméletét, hanem arra, hogy Occam most ugyanazt hozza fel a realizmus ellen, amivel annak idején a realisták Roscellinus nominalizmusát vádolták meg: hogy ti. egyaránt ellenkezik a hittel és az ésszel.

Nyilvánvaló, hogy két egymásnak homlokegyenest ellentmondó érvelés logikailag nem alkalmas valamely tétel igazolására — és történeti-társadalmi változásoknak kellett bekövetkezniök ahhoz, hogy ami korábban abszurdnak tűnt, most természetesnek hasson.

Persze Occam maga sem volt tisztában azzal a társadalmi funkcióval, amelyet elmélete betöltött. Ő a maga részéről, amikor harcolt a pápaság, az egyház fényűző arisztokráciája ellen, rendháza — a ferencesek — szegénységi fogadalma érvényesítése érdekében, és amikor avignoni fogságából megszökve Lajos bajor herceg védelme alá helyezte magát, azt hitte, hogy a München melletti ferences kolostorban az evangéliumi kereszténységért, erkölcsi tisztaságért és az isteni üdvösségért száll síkra.

És mint ahogy az egyház nem erősítette meg hatalmát Occam tanainak eltiltásával, ugyanúgy Occam sem szerezte meg a győzelmet az egyházon kívüli „igazi hit" számára. S amikor azt hiszi, hogy isten mindenhatóságát és hatalmát demonstrálja azzal, ha elfogadja Duns Scotus tételét, amely szerint isten, ha akarta volna, lehetett volna kő is, nem veszi észre, hogy alapjában véve nihilista szkepticizmusának ad hangot, amikor a scotusi tézist logikailag következetesen azzal a grimasszal toldja meg, hogy isten, ha akarta volna, szamár is lehetett volna.

Hogy itt nem valami bonmot-ról, hanem annak a feszültségnek a feloldásáról van szó, amely Occam szubjektív hivősége és az objektív valóság hű visszatükrözésének kényszere között támadt — ez az objektív valóság pedig nem más, mint a felbomló feudalizmus, amelyben azonban az új társadalom csírái még nem értek meg a tudatosodásig —, az közvetlenül lemérhető Occamnak akár az etikáján, akár az államelméletén, hogy azután közvetett, de annál teljesebb bizonyítékkal Occam logikája és ismeretelmélete szolgáltasson.

Mindenekelőtt szkepticizmus ütközik ki abból, ahogyan az abszolút szabad akaratot tanítja. Ez a szabad akarat először is a tapasztalaton alapszik, ami már magában véve sem felel meg az egyházi felfogásnak. De a szabad akaratot illetően további elvi változtatás is történik, amennyiben az isten abszolút szabad akaratáról van szó (nem pedig az emberéről) — azaz isten a világot tetszése szerint egész másnak, vagy egyáltalán nem is teremthette volna.

Ez a tétel azután Occamot a skolasztika credo út intelligamjától elviszi a credo quia absurdum közelébe — ami annyit is jelent, hogy isten akarata nem tűr korlátozást még az értelem részéről sem, vagyis az abszolút szabad akarat abszolút önkénnyé válik, s így sem isten, sem a világ nem lehet tárgya a megismerésnek.

Ebből a teológiai agnoszticizmusból az is következik, hogy a hit és a tudás közötti szakadék Duns Scotuson túlmenően tovább tágul, sőt kiterjed az etika területére is. Ezzel azonban újabb ellentmondás keletkezik — Occam szubjektíve a hit mellett dönt, amiből a logika azt diktálná, hogy az egyház és állam közötti viszonyban az előbbinek adjon előnyt. Ezzel szemben az utóbbi oldalára állva azt demonstrálja, hogy nem az egyházat látja a hit feltétlen képviselőjének, hanem az államhatalmat tekinti az „igazi hitelvek" garantálójának. A közjó megteremtését is az államtól várja, amiben a népszuverénitás elvének az elfogadása is benne van, sőt a ius resistendit is demokratizálja. Az ellenállás joga ugyanis eredetileg a főurak partikuláris érdekeit védte a királlyal szemben — Occam azonban nemcsak azt vallja, hogy ha a fejedelem sérti a nép érdekeit, akkor a népnek joga van a fejedelem akaratával szembeszállni, hanem kiterjeszti a jog érvényét az egyházra is, mondván, hogy a hívők összességének akarata magasabbrendű, mint a pápáé és a papságé.

Ha a társadalmi fejlődés elérte volna azt a fokot, amelyben az új, ha latensen is, de már alakot ölthet, akkor ebből legalábbis reformációnak kellett volna születnie. Így azonban csak a felbomlást tükröző nihilista szkepticizmus lett belőle, amelyet legpontosabban Occam logikája és ismeretelmélete tanúsít.

Nem mond-e ennek ellent az a tény, hogy Occam a megismerés természetes formájának az intuíciót tekinti? Hogy mire lehetne

következtetni ebből, talán elég, ha történeti analógiául arra utalunk, hogy ez az intuíció lényegében azonos Descartes evidenciájával. Ha pedig Descartes-nál, egy új társadalmi forma küszöbén, egyfelől a közvetlen belátás élményének a megismerésben döntő szerepe van, másfelől a kételkedés módszertani, nem pedig etikai, ugyanígy nem lehet-e visszakövetkeztetni Occamra, hogy az ő szkepticizmusa is a pozitív megismerést szolgálja, s az ő intuíciója szintén a megismerés szilárd bázisa, kiindulópontja. Vagyis, hogy Occam nem a szétbomló társadalom apologetikus visszfénye, hanem a jövendő előhírnöke, eszmei előkészítője, a fennállónak éppen a rombolója?

E kérdésre elsősorban nem azért kell tagadó választ adnunk, mert Occam nem korlátozta a tudást az intuitív megismerésre, hanem tekintetbe vette a szillogisztikus gondolkodás közvetítő szerepét is.

Sokkal fontosabb ennél az az álláspontja, hogy a tudomány közvetlen tárgya nem a dolgok, hanem az, amit számukra feltételez, az „intenciók", a „conceptusok", illetve „terminusok".

Ebből az álláspontból ütközik ki azután szélsőséges nominalizmusa, amikor is igyekszik kimutatni, hogy az általánosnak lehetetlen reális létet tulajdonítani. Ha ugyanis, fejtegeti Platónt követve, az általánost mint valóságosan létezőt fogjuk fel, akkor az általánosból tulajdonképpen egyest csinálunk. Abból, hogy mi az általános fogalmak útján teszünk szert megismerésre, egyszóval a tudományból, még nem következik, hogy az általánosnak reális léte van. Ellenkezőleg, minden arra mutat, hogy az általános fogalmak csak a lélekben és a szavakban vannak meg. Eszerint vannak „universalia naturalia" (a lélekben) és „universalia conventionalia" (szavakban). A természetes universale — a „lélek intenciója" vagy a fogalom — egy természetes, a többség által kimondható jel, ahogyan a füst „természetes módon jelzi a tüzet, a sóhaj a fájdalmat, a nevetés a belső örömet". A konvencionális universale — azaz a szó — ezzel szemben „egy közkeletű jel a többség számára". Egy külső dolgot a többség nem tud kimondani, hanem csak a szót, vagy a fogalmat, vagy valamilyen közkeletű jelet — ezért tudnak ezek csak mint universalék szerepelni.

Amikor tehát Occam arról beszél, hogy „esse objective in anima", illetve „esse subiective in anima", akkor az objektív és szubjektív

fogalmakat nem a mai értelemben használja. Az előbbi lét ugyanis nem egyéb, mint a logikai lét, a gondolt lét, a jelentés mint lényeg — azaz egyáltalán nem tudattól független valóság. Ez a lét tehát nem egyéb mint a gondoltsága. Occam tétele — „eorum esse est eorum cognosci" — tehát lényegében azonos Berkeley „esse est percipi" tételével.

De nem utasítható el az az asszociáció sem, hogy a lét mint elgondoltság tulajdonképpen logikai lét, éspedig a husserli „lényeg" vagy „jelentés". Ez az „objektív" lét tehát a gondolkodás aktusához kötődik, nem lehet tőle „független". A szubjektív lét pedig a pszichikai lét.

Így világos lesz, hogy amikor Occam arról beszél, hogy a megismerési folyamathoz két dologra van szükség: a megismerőképességre és a tárgyra, ez a tárgy nem „külső" valóság, hanem a fenti logikai lét. Így a fogalom mint a megismerés aktusa erre a tárgyra való vonatkozás, azaz nem lehet a tárgy tükörképe, hanem csak jel — vagyis ha szabad ezzel a modern hasonlattal élni, a lenini tükörképelmélettel szemben a plehanovi hieroglifa-elmélethez áll közel.

E jelek ugyan nem adnak közelebbi felvilágosítást a dolgok lényegéről, de mégis „természetes" jelek, azaz nem önkényesek, nem konvenciók, mint a szavak.

Mire használhatók akkor e jelek, ha a „külső valóság" megismerésére nem? Occam szerint e tekintetben, tehát funkciójukban nincs lényeges különbség a természetes és a mesterséges jelek — a mondott és az írott szavak — között. Mindkettő csupán eszköz, hogy segítségükkel ellentmondás nélküli gondolkodási műveleteket hajthassunk végre. Mivel jel-mivoltukban számos egyéni dologra alkalmazhatók, ezért bizonyos általános érvényre tesznek szert — de anélkül, hogy a dolgokban rejlő általánosságról lehetne beszélni.

Az általános ítéletek sem valami általános törvényt fejeznek ki, hanem egyes esetekre vonatkozó érvényes megállapításokat tartalmaznak. „Az ember halandó" ítélet nem a közös emberi természetről állít valamit — főként pedig nem annak az általános törvénynek egy speciális területre való alkalmazása, hogyha valami keletkezik, el

is múlik —, hanem minden egyes ember tényleges tulajdonságát jelenti.

Abból viszont, hogy a megismerés tárgya a logikai egyes, két probléma vár megoldásra. Az egyiket Occam a suppositio, a másikat az abstractio szóval jelöli. Amennyiben tehát csak egyes van, akkor a megismerés természetes formája a már említett intuició. Az intuitív megismerés kiterjed mind a belső, mind a külső tapasztalatra. A belső tapasztalat tárgya az eddigiekből világos, a „külső" tapasztalat – és ezzel a tudomány – tárgya azonban nem a „dolgok", azaz a tudattól független valóság, hanem a terminusok.

Azt, hogy a terminusoknak egyáltalán dolgok felelnek meg, az a suppositio teljesítménye, azaz a feltételezésé — a látszat az, „mintha" a terminusok külső tárgyakra vonatkoznának, de ezekről meggyőződni nincsen módunkban.

Szándékosan használtuk a „mintha" kifejezést, hogy utaljunk a Vaihinger-féle fikcionalizmusra. Occam ugyanis szintén ehhez jut el, mégpedig a suppositióból kiindulva az említett abstractión keresztül. A suppositio ugyanis a fogalom terjedelmére vonatkozik, az egyes dolgok sokaságára és ebből a sokaságból absztrakcióval képezünk univerzálét — az absztrakció azonban nem általánosítás, hanem fikció.

E fikcióhoz való eljutás nem pusztán logikai kényszer, hanem a történelmiség érvényesülése. A valóság szubjektivizálódik, az általános fogalmak tiszta gondolatképződmények, amelyeknek semmi objektív nem felel meg — Occam maga is használja ezt a kifejezést: kimérák. S e felfogás rögzítéséből nem arra a következtetésre jutunk, hogy lám, a szubjektív idealizmus, ha konzekvens akar lenni, ebbe az ismeretelméleti nihilizmusba jut, hogy nemcsak a valóság foszlik szerte, hanem a megismerés módszeréből is eltűnik minden érvényességtartalom. Hanem arra, hogy amiként nem tekinthetjük véletlennek a rabszolgatartó társadalom felbomlásakor jelentkező individualista szkepticizmust, ugyanúgy a logikai és a történelmi elválaszthatatlan egységének kell tekintenünk, hogy a feudalizmus felbomlásakor előtérbe kerülő Occam-féle filozófia már nem is agnoszticizmusba, hanem ismeretelméleti nihilizmusba torkollik.

Az a törvényszerűség, amelyet igyekszünk feltárni, „tisztán" csak a kialakult fő társadalomi alakulatokban érvényesül. De nyomon követhető az átmeneti korokban, így a reneszánszban is.

Az, hogy a skolasztikában már reneszánsz vonásokat találunk, azt jelzi, hogy eléggé előrehaladott az árutermelés, és az, hogy a reneszánsz még sok tekintetben skolasztikus problémákkal küszködik, abból ered, hogy a társadalmi erők még akadályozzák a termelőerők fejlődését.

A reneszánsz, a humanizmus és a reformáció szellemi áramlatai mögött az árutermelés kiszélesítésére törekvő objektív tendenciák húzódnak meg. Ahol ezek szabadon érvényesülhetnek, ott a már a skolasztikában megkezdődött természetkutatás és természetbölcselet ugrásszerűen fejlődik, ahol pedig kibontakozásuk akadályokba ütközik, ahol a termelőerők csak nehezen vagy sehogy sem törik át a megmerevedett termelési viszonyokat, ott a társadalmi elméletek merülnek fel.

A következőkben röviden ezekre az alapvető tendenciákra utalunk. Elsőnek azt emeljük ki, hogy az árutermelés kibontakozását erősen akadályozta a pénz (arany, ezüst) hiánya. Mindenki aranyat keresett — az alkimisták a retortáik mélyén, az utazók a tengereken túl. Az előbbiről a vegyészet története és a művelődéstörténet jegyzett fel számtalan tragikus, komikus és tragikomikus esetet, az utóbbit jól példázza már Kolumbus naplója. Az arany mániákus megszállottjai egy társadalmi feszítőerőnek engedelmeskednek.

Nem véletlenül forognak a közlekedés körül Roger Bacon technikai álmodozásai — az akkor már elég intenzív kelet-nyugati kereskedelmet a hosszú és nehézkes, nagyrészt szárazföldi út erősen akadályozta további fejlődésében —, nem véletlen, hogy ekkor jelent meg az új hajótípus, a karavella, amely nélkül nem lehetett volna Amerikát

felfedezni, az iránytű, a puskapor, a deklinációs térkép, a távcső stb. A tudományos kutatás a tapasztalati valóság felé fordult.

A filozófia is kilépett a szerzetesi cellák magányából, már nem az istenről és a bűnről töprengett, hanem gyakorlati kérdésekre keresett választ, arra, hogyan győzheti le az ember a vele szembenálló hatalmakat, legyenek természetiek vagy társadalmiak, hogyan, milyen módszerekkel lesheti el e valóság titkait, törvényszerűségeit, hogy megnyergelje és saját hasznára fordíthassa őket.

De miként az árutermelés előnyomulásával a termelő nem számíthat többé a céhek, gildek szervezeti támogatására, hanem mindenütt csak versenytársakkal találkozik, és egyedül néz szembe az ismeretlen piaccal, ugyanígy a tudós sem az adott — egyházi, egyetemi — szervezeti formák között keresi többé az igazságot, hanem saját tapasztalataira és saját eszközeire támaszkodik.

Ezzel óhatatlanul együttjár, hogy a szervezetek szentesítette hagyományos tekintélyek és dogmák leértékelődnek, s megnő az ész szerepe. Mégpedig, jellemző módon, nem egy egyoldalú racionalizmus megismerési forrásává lép elő — az ész nem áll szemben a tapasztalattal, az érzéki megismeréssel, nem kritériuma a megismerés helyességének, hanem csupán segítő eszköz a tapasztalatok eredményeinek összegezésében, általánosításában és absztrakciós tevékenységével a törvény megtalálásában.

Ennek következménye, hogy előtérbe kerül a matematika, hiszen — mint Leonardo da Vinci írja, — „a tudományos bizonyosságnak matematikailag tárgyalhatónak kell lennie".

Cardano szerint maga az isten is felfogható a matematikában — ami mögött nyilván egy bátortalan panteizmus rejtőzik —, a világ ugyanis a szám törvényének van alávetve, és ha a világ létét a maga végtelen változatosságában matematikai kutatási módszerrel megismertük, ezzel megismertük istent is, „aki azt alkotta". Ezzel azonban az isten a megismerésnek már nem a célja, hanem a természet megismerésének úgyszólván csak a melléktermék.

Galilei már nem is veszteget szót a melléktermékre: „a természet könyve matematikai nyelven van írva, és az írásjelek háromszögek, körök és más geometriai alakzatok, amelyek segítsége nélkül lehetet-

len egyetlen szót is megérteni". Beteljesült Leonardo da Vinci előrelátása: „a matematikai tudományok paradicsoma: a mechanika".

Galilei azonban nemcsak ezzel a felfogásával lesz a mechanisztikus természettudomány kialakulásának egyik legfontosabb állomása, hanem azzal is, hogy neki most már eléggé sikerül a természetből minden teleológiát száműzni. Sőt nála a kauzalitás is — amelyet a tomizmus még oly jól fel tudott használni teológiai célokra — átalakul: matematikai funkció lesz belőle, azaz törvényszerű függőség a természet mérhető és változó jelenségei között.

A reneszánsz természetbölcseletét korántsem akarjuk leszűkíteni arra, hogy mennyiben veszi igénybe a matematikai módszert, hiszen ez a természettudománynak csak a későbbi fejlődése szempontjából jelentős.

Az átmeneti korra sokkal jellemzőbb az, amit Marx és Engels „A Szent család"-ban Baconról ír, hogy ti. nála, „minden modern kísérleti tudomány igazi ősapjánál... az anyag veleszületett tulajdonságai közül a mozgás az első és legjelesebb, nemcsak mint mechanikai és matematikai mozgás, hanem még inkább mint az anyag törekvése, életszelleme, feszítőereje... Baconnél... az anyag költőien érzéki ragyogásában ránevet az egész emberre, maga az aforisztikus tan ellenben még hemzseg a teológikus következetlenségektől."

E teologikus következetlenségek mellett azonban — amelyek nemcsak Baconnál, hanem a reneszánsz természetbölcselőinél általában megtalálhatók — a materialista alapállás kétségtelenül felismerhető. Ugyanez érvényes Campanellára, Nicolaus Cusanusra, Paracelsusra, Jacob Böhmére stb., mint amit Marx és Engels már a skolasztikus Duns Scotusszal kapcsolatban megjegyez: „magát a teológiát kényszerítette arra, hogy a materializmust hirdesse."

Ennek első eredménye az a megállapítás, hogy az ember nem azért van, hogy istent megismerje és dicsőségét zengje, hanem inkább az isten van azért, hogy az ember ég és föld közötti összekötő kapcsának középpontjává váljék. Ahogyan Cardano megformulázza: az ember a világegyetem célja, az a hivatása, hogy magát az állati fölé emelve az örököt és istenit a végessel és halandóval összekösse.

A következő követelményt azután Cardano tanainak továbbfej-

lesztőjénél, Telesiónál találjuk. „De natura rerum iuxta propria principia" ártatlanul szaktudományos című könyvében azt mondja ki, hogy a tudomány a dolgok természetét kutatja, éspedig azok saját elvei szerint, azaz a világ megismerésében és magyarázatában nincs szükség transzcendens elvekre, mint amilyenek az egyház teologikus dogmái és maga a kinyilatkoztatás tétele.

Így azután hiába szerepel Cusanusnál isten mint coincidentia oppositorum, Brunónál mint az Egy, a Principium, az Ok, Campanellánál mint a „primalitások" hordozója stb. — bárhova fordulunk, végeredményben a végtelen és örökkévaló anyagi világ lesz a megismerés, a tudomány tárgya, és a transzcendencia vagy puszta kérdőjellé — a cusanusi docta ignorancia tárgyává —, vagy, legjobb esetben, immanenciává, a brunói eroica furore tárgyává lesz.

A reneszánsz természetbölcselet zárókövét végül is Galilei jelenti, nem azért, mert élete, működése alaposan belenyúlik a XVII. századba, hanem azért, mert nála már kialakulnak az új természettudomány gyakorlati alkalmazásának körvonalai is. A tudományos gondolkodás és a technikai gyakorlati munka egymásrautaltsága, ami Leonardo da Vincinél még csak álmodozás, legfeljebb program, minden zseniális ötlet és kísérletezés ellenére még csupán hadüzenet az arisztotelészi skolasztikus spekuláció címére, vagyis filozófiailag szólva véletlen és külsődleges, Galileinél már elválaszthatatlan belső szükségszerűség lesz. Éspedig nem azért, mert gépek és készülékek készítésével, a hajóépítés, az építészet, katonai erődítmények létesítése stb. problémáival foglalkozik, hiszen hasonlókon Leonardo da Vinci is töpreng. Hanem azért, mert Galileinél a technika sajátos kettős funkcióra tesz szert: egyfelől alapfeltétele a természettudományi kutatásnak — könnyed gesztussal egyszerűen „eltulajdonította" a hollandok találmányát, a távcsövet —, másfelől gyakorlati eszköze is: ő volt az első, aki az égnek is szegezte. S mindez — mégha nem is tudja — elválaszthatatlan az új, feltörekvő osztálynak a termelőerők rohamos fejlesztésére irányuló igényétől, szükségletétől.

Az átmeneti korok filozófiájának másik lényeges problémája a termelési viszonyok ideológiai visszatükröződésének módja. Itt ugyanis az éppen csak hogy fejlődésnek indult termelőerőknek harcolniuk

csupán azzal a visszahúzó erővel kell, amelyet az előző korszak maradványai képeznek. Ezek azonban a filozófia területén — mint láttuk — már csupán szubjektivizmusban, szkepticizmusban, nihilizmusban, pesszimizmusban szétmálló eszmeiségekként mutatkoznak, s korántsem mint társadalombölcseleti koncepciók. A kialakuló új társadalmi elméletek, a természetbölcseleti koncepciókkal együtt, nem a termelőerők fejlődésének visszafogására irányulnak. Így van ez a reneszánszban is. Itt viszont utópisztikus jellegük arról tanúskodik, hogy reális bázissal még nem rendelkeznek, nem is saját jelenükre, hanem a múltra és a jövőre vonatkoznak — legtöbbször egyszerre és keveredve mind a kettőre.

Ha a társadalombölcseleti koncepciók a jelen latens tendenciáinak tudatosításai, tehát a valóság talajából kinövő elméletek lennének, akkor egyre konkrétabbá kellene válniok. De éppen az ellenkezőjét tapasztaljuk: az előző korszak, a feudalizmus, a skolasztika társadalomfilozófiája reális, azaz tartalmaz politikai koncepciót, eléggé pontos és gyakorlati célokat tűz ki, vagy legalábbis határozott célzatosság van benne. Minél inkább belekerülünk azonban az átmeneti korba, annál elvontabbak és fantasztikusabbak lesznek a társadalomra vonatkozó elképzelések.

Így Dante a XIV. század fordulóján a „De Monarchiá"-ban kifejezetten politikai programot ad, még akkor is, ha metafizikai szférából indul ki, és azt fejtegeti, hogy az ember rendeltetése csak az egész emberi nemben valósul meg. Ebből ugyanis a világállam, „a" monarchia, a világcsászárság szükségszerűségére következtet; továbbá: azzal a transzcendens tétellel, hogy isten az embert egyenlőképpen rendelte a földi és az égi boldogságra, az állam és az egyház egyenlőségét igazolja.

Még eléggé politikai és reális a két évszázaddal későbbi Machiavelli elmélete is. „A fejedelem"-ben nem azon van a hangsúly, hogy államügyekben nem lehet morális szempontokra tekintettel lenni és az egyetlen zsinórmérték a politikai okosság — hanem azon a Lorenzo di Medicinek szóló biztatáson, hogy Itáliát szabadítsa meg a barbárok uralmától, és teremtse meg önállóságát és politikai egységét.

Újabb száz évvel később azonban már a társadalmi elméletek nem

az egyház és állam szétválasztását követelik, nem is a történelem reális törvényszerűségeit kutatják, ahogyan Machiavelli másik jelentős műve, a „Discorsi", hanem megeresztik a fantáziájukat, mint pl. Campanella a „Napállam"-ban, ahol már nem Itáliáról, hanem az Indiai Óceán egy metafizikus (papi fejedelem) által kormányzott ismeretlen szigetállamáról van szó. És ez az államelmélet mégcsak nem is állítómondatok formájú óhajok komplexuma, hanem a platóni állam és a szerzetesi életforma keverékének hiposztázisa. A kommunisztikus berendezkedés, amelyet megrajzol, nem a fennálló magántulajdoni rendszer közvetett bírálata, hanem a szerző metafizikai rendszere világegyetemre vonatkozó metafizikus tételeinek gyűjteménye a társadalomra vonatkoztatva. Isten első tulajdonságai a hatalom, a bölcsesség és a szeretet; ezek összhatásaiból jönnek létre az eszmék, az angyalok, a halhatatlan emberi lelkek, a tér és a dolgok változatosságai. Az ember az isten visszfénye, az állam pedig a megnagyított ember, így az államban a papi államfő mellett a három isteni „első tulajdonságnak" megfelelő három tisztviselő intézi a hatalom és a háború, a tudomány s az ellátás ügyeit. Ebben az államban nincs magántulajdon, sem pénz, sem különlakás, sem házasság — mindez azonban már Platón „Állam"-ában is megtalálható. Platónhoz képest — és az új társadalom előjeleként — viszont új az, hogy a tanulók nemcsak matematikát, hanem természettudományokat is tanulnak, éspedig — skolasztika-ellenesen — nem könyvekből, hanem a természet közvetlen megfigyeléséből.

Hasonlóképpen egy képzeletbeli szigetre telepíti utópiáját Thomas Morus. Műve első részében a feudális és polgári társadalom határmezsgyéjén álló Anglia közállapotait bírálja. Főleg az eredeti akkumulációnak azt a folyamatát, amikor a „a juhok megeszik az embert", megkezdődik a parasztok kiszorítása a földről, a szántóföldeknek a gyapjútermelés érdekében legelőkké való átalakítása, a parasztbirtokok „bekerítése", a földért való kiélezett harc, s az egyházi birtokokat szekularizálandó megalakul a római pápaságtól elszakadt önálló anglikán egyház.

Morus a tömegek nyomorának és bűnbe süllyedésének gyökerét a magántulajdonban látja, a megoldás, az eszményi társadalom pedig,

amelyben a közösség megtalálja legfőbb célját, a boldogságot, egyáltalán nem levegőben lógó fantazmagória, hanem a platóni-spártai reakciós kommunisztikus állameszme és a patriarchális társadalom olyan keveréke, amely végeredményben a fennálló apológiáját szolgálja.

Mert igaz ugyan, hogy ebben az Utópiában mindenki köteles dolgozni, éspedig napi hat órát, a pénzt nem ismerik, az arany, a drágakövek értéktelenek, és, spártai beütésként, mindennél értékesebb a vas — de éppúgy, mint Platónnál, a nehéz és durva munkát a hadifoglyokból és a halálraítéltekből kikerülő rabszolgák végzik.

Morus a termelőerők fejlődése elől minden konzervativizmusa ellenére sem tudja behunyni a szemét, az iparűzés azonban mégis a legegyszerűbb kézművességekre korlátozódik, és a technikai ötletek nem annyira a termelésre — legfeljebb a mezőgazdaságra —, mint inkább a fogyasztásra irányulnak (lapostetejű kertes házak, közös konyha stb.). Viszont Anglia expanziós politikájának vetületeként és dicséretképp részletesen taglalja a megszaporodott népesség gyarmatokon való elhelyezését, és azt javasolja, hogy a bennszülötteket ne fegyverrel, hanem gazdasági eszközökkel tartsák függő helyzetben.

Utópia Francis Bacon „Új Atlantis"-a is, amelynek már a címe is Platónra utal, mint ahogyan másik műve az „Új Organon" Arisztotelészt akarja asszociálni — de ez csonkán maradt mivoltában is több, mint Amerika felfedezésén, a találmányok (nyomtatás, lőpor, iránytű) tömegén és az ezek nyitotta perspektíván fellelkesedett tudós képzeletének terméke.

Nála már háttérbe szorul a termelési viszonyok, a társadalom struktúrája kérdéseinek feszegetése. Nem azért, mintha Morus kivégzése intő példa lenne számára, hiszen látnia kell, hogy Giordano Bruno még a máglyán fejezi be életét, Galilei és Campanella már „csak" börtönben sínylődnek és igaz, hogy Morus lordkancellárt még lefejezik, de őt, Bacon lordkancellárt már csak politikailag buktatják meg, sőt, hasonlóképpen Machiavellihez, újból bevonnák az államügyekbe, ha kedve lenne hozzá.

Bacon nem gyávaságból, nem megalkuvásból nem rajzolja kommunistának az Új Atlantis társadalmát, hanem mert ilyesmi eszébe

sem jut. Az előretörő polgárság a társadalmi kérdések megoldását nem a termelési viszonyok átalakításától, hanem kizárólag a termelőerők fejlődésétől várja.

E várakozás pontos kifejezője az „Új Atlantis" a maga technikai álmodozásaival (távolbalátó, mikroszkóp, telefon, mikrofon, gőzmozdony, léghajó, sűrített tápszerek stb.), egyben a kereskedelmi tőke központi helyzetének pontos mércéje is: e „találmányok" közül egy sincs, amely az ipari termelésre vonatkoznék, valamennyi csupán a már kész áruk szállításának (közlekedés) és a piaci lehetőségek gyors technikai kihasználásának (hírközlés) módjait érinti, az élelmiszerek sűrítése sem a termelést, hanem a könnyebb szállítást és tárolást tartja szem előtt.

Annak bizonyítékául, hogy ez nem a kifejletlenség adta lehetőségek önkényes kihasználása célzatos interpretációra, hanem Bacon művének igazi értelme, csak utalunk arra, hogy a természetkutató számára Bacon a racionális gazdasági életben bevált könyvviteli módszer alkalmazását ajánlja, állampolitikai elképzelésében pedig nagy szerepet játszik az a „felismerés", hogy Anglia útja a hatalomhoz a tengeren át vezet, a tenger feletti uralom pedig az indiai gazdagság birtokába juttat.

S ha mindehhez hozzávesszük, hogy az állam hatalma növelésének eszközét a népesség növekvő tömegében látja, az „erkölcsileg és szellemileg alacsonyrendű népet", a kormánytevékenység nehezen kezelhető, gyakran ellenséges tárgyát viszont megveti, akkor, úgy hisszük, eléggé világos, hogy az „Új Atlantis" jelentőségét nem azon kell lemérni, mennyi valósult meg „jóslataiból", hanem azon, hogy utópikus elképzelései akár a múltba, akár a jövőbe néznek, mennyire koruk valóságát tükrözi.

Ahogyan az átmeneti korszak bonyolult társadalmi viszonyai közepette a termelőerők fejlődését tükröző természetbölcselet és a termelési viszonyokat tükröző társadalombölcselet nem egymásutániságot, hanem egymásmellettiséget, sőt egymásbakapcsolódást mutat, ugyanúgy egyszerre szövi át mindkettőt az emberi gondolkodás törvényszerűségeit kutató logika és ismeretelmélet. És miként az átmeneti korszak jellemzői, a múlt társadalmi formájának jellegze-

tességei egyre inkább felbomlanak, és a jövő társadalmi formációnak jegyei mind jobban erősödnek, ugyanúgy a kor természet- és társadalombölcseleteiben is, bár „féllábbal" a múltban állnak, mégis a jövőbemutatás, a valóság iránti érzék, tehát a materialista vonások domborodnak ki.

Hasonló a helyzet a logikában és ismeretelméletben, ahol azonban a materialista vonások mellett a dialektikus elemek túlsúlya is megmutatkozik, jeléül annak, hogy a társadalom mozgásának gondolati lecsapódásáról van szó.

További jellegzetesség — éppen az új kutatásának, nem pedig számbavételének, rendszerezésének, értékelésének társadalmi feladata folytán —, hogy a logika és az ismeretelmélet elsősorban mint a múlt felszámolására irányuló kritikai elv és mint az új feltárására és elemzésére szolgáló módszer jelentkezik.

Ez az összefonódottság majd minden reneszánsz filozófusnál megállapítható, terjedelmi okokból így csak néhány eklatáns példára szorítkozunk, azokra, akiknél a logikai kérdések különösen a középpontban állnak. Ezek közé tartozik mindenek előtt Andrea Cesalpino, akit a tudománytörténet mint a botanika új korszakának megnyitóját ünnepel, főleg azért, mert már jóval Linné mesterséges rendszere előtt természetes növényrendszert dolgozott ki, ugyanezt tette az ásványtanban is, vérkeringési kutatásai révén pedig egyenesen Harvey elődjének tekintik.

Szaktudományi elgondolásait logikailag alapozza meg. Abból indul ki, hogy minden megismerés általános alapelveken nyugszik, ezeket vagy az értelemből, vagy indukció útján kialakított általános képzetekből nyerjük. Az így kapott „bizonytalan egész" alakul azután a megismerés folyamatában egyre kevésbé bizonytalan egésszé; e folyamat főbb állomásai a felosztás, a meghatározás és a bizonyítás. Ezek azonban nem egymástól elszigetelt műveletek, hanem nagyon is szorosan összefüggnek; a felosztás lényegében a meghatározás által történik, a meghatározás ugyanis a genusnak és a speciesnek a lényegesre utaló egymáshoz való viszonya, a felosztás pedig éppen ennek a lényegnek a kiemelésével és a véletlen sajátosságok mellőzésével megy végbe.

Cesalpino szubjektíve még azt hiszi, hogy az arisztotelizmus gondolatkörében mozog — s éppen az adja meg elméletének társadalmi jelentőségét, hogy észre sem veszi, mennyire átalakítja — materialistává fordítja — Arisztotelész metafizikus anyag-forma-szubsztancia elméletet. Számára az anyag az általános genus, a forma a species — definiálni tehát csak olyan szubsztanciákat lehet, amelyekben az anyag és forma egységet alkot, azaz sem az „első anyagot", sem pedig a „tiszta formát", azaz istent nem lehet meghatározni, ezek egyszerűen határfogalmak. Úgy gondolom, nem nehéz meglátni, hogy ez az anyag-forma-definíció milyen közel áll a lenini lét-tudat-definícióhoz.

Vannak ilyen rokonvonások a másik reneszánszkori arisztoteliánus, Jacopo Zarabella, és a lenini materialista ismeretelmélet között. Mindez nem véletlen, hiszen az alapvető társadalmi formák közötti átmeneti szakaszok hasonló problémákat vetnek fel. Zarabella szerint a megismerés: az egyiktől a másikhoz való haladás abból a célból, hogy a határozottból megismerjük a még határozatlant. Ez a haladás a következtetés formájában megy végbe, éspedig előbb az egyestől az általánoshoz — ez még csak bizonytalan, homályos ismeretet eredményez —, majd az általánostól az egyesig, s ezzel már biztosabb ismeretet kapunk.

Ezzel, az indukció és dedukció együttes alkalmazásával, azonban még nem merül ki a folyamat, hozzátartozik még két másik következtetési mód is, az egyik a „kompozitív" eljárás, ezzel az ismert okból az okozatra, hatásra következtetünk, a másik a „rezolutív" módszer, ezzel az ismert hatásból az okot ismerjük meg.

Mindehhez hozzá kell még tenni azt is, hogy e módszerek Zarabella szerint egymást nemcsak kiegészítik, de nem is nélkülözhetik, továbbá, hogy következtetési módszerét Zarabella nemcsak a logika szférájában, hanem a világegyetem megismerésére is alkalmazza, és arra a végső következtetésre jut, hogy vagy a mozgás örökkévalóságával a világ örökkévalóságát is fel kell venni, vagy fel kell adni a mozgató örökkévalóságának a gondolatát. Nyilvánvaló, hogy mindkét „vagy" mögött materialista álláspont húzódik meg, amely az

ateizmust is súrolja, illetve tételezi az objektív és a szubjektív logika egybevágóságát.

Nemcsak a természetbölcselet, hanem a társadalombölcselet logikai-ismeretelméleti megalapozási kísérletére is sor kerül. Ezzel „Universalis philosophia" című munkájában Campanella próbálkozik.

Campanella ismeretelméletének témánk szempontjából különösen fontos vonása, hogy akárcsak korábban Augustinus, vagy később Francis Bacon, de különösen Descartes, nem a pesszimista szkepticizmus, hanem az optimista módszertani kételkedést képviseli.

Metafizikáját, amely a többi tudományok előfeltételeit tárgyalja és alapozza meg, a megismerés lehetőségét kétségbe vonó tizennégy szkeptikus tétel cáfolatával kezdi, hogy kiindulópontot szerezzen a biztos megismerés számára. S ismét nem véletlen, hogy ez a kiindulópont, Augustinusszal és Descartes-tal közösen, a cogito, illetve az a tétel, hogy a kételkedő saját egzisztenciájában kételkedni nem lehet. Minden más azután már kevésbé bizonyos: az általános fogalom üres, és képtelen a dolgok konkrét létét és lényegét felfogni. Érzékeink is csupán bizonytalanul és homályosan tükrözik vissza a valóságot, a megismerő individualitása és a nyelvi kifejezések bizonytalansága is zavarják a helyes megismerést.

Az önmegismerés mint szilárd kiindulópont azonban analógiául szolgál más valóságok megismeréséhez — más kérdés, hogy hol van az a határ, amelyen túl az analógia-következtetés már nem a megismerés, hanem a valóság apologetikus torzításának eszközévé válik.

Erre a kérdésre Nicolaus Cusanus próbál válaszolni. Cusanus érzéki, értelmi, észbeli és intuitív, intellektuális megismerést különböztet meg, közülük bennünket most csak az utolsó két fok érdekel.

Az ész nyújtja a fogalmi megismerést, ez azonban nem tökéletes, hanem csupán hozzávetőleges, ugyanis az ismeretlennek az ismeretre való visszavezetéséből áll, az egymáshoz hasonló dolgok azonban csak hasonlók, de nem egyenlők, márpedig a teljes igazság csak a teljes egyenlőségből adódhat. Az ész úgy viszonylik az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz. A sokszög annál inkább közeledik a körhöz, mennél több oldala van, de a körrel a végtelenben sem lesz azonos.

Hogy mily közel áll ez a gondolat Leninnek a relatív és az abszolút igazságról szóló tanításához, azt részletesebb taglalás nélkül is láthatjuk — de hogy mily távol, azt a megismerés negyedik foka mutatja, amely csak azért nem azonos a misztikus vízióval, mert az ész — szemben a skolasztika visio intellectualisával — itt sem kapcsolódik ki, sőt nagyon is érvényesül.

Cusanus „felfedezésével" nyert logikai fordulatot a francia humanizmus is. Lefebvre-nél és Boullé-nél a végeredmény még szintén a cusanusi docta ignorantia, de az átmeneti kor minden pozitív, új felé mutató jellegzetességét is magán viseli már Pierre de la Ramée (Ramus), aki ezért az újért Szent Bertalan éjjelén életével fizetett.

Ennek az újnak csupán külső jele, hogy egyik könyvét már nem latinul, hanem franciául jelentette meg. Sokkal lényegesebb az a fejlődés, amely Arisztotelészhez való viszonyában követhető nyomon. A skolasztika erősen formalizált arisztotelészi logikáját mereven visszautasítja, hogy ezután felfedezze és magáévá tegye Arisztotelész dialektikáját, a „Topikát" és „Szofisztiká-t", bár nem is bízik abban, hogy ezek Arisztotelész munkái, ugyannyira, hogy végül sajátmagát hirdeti az egyetlen igazi Arisztotelész-követőnek.

Persze a Ramée-féle Arisztotelész, ha nem is a skolasztikáé, de nem is az eredeti. Csupán két mozzanatot emelünk ki: Ramée sokkal jobban közelít a valósághoz, mint Arisztotelész, és az arisztotelészi „formális" logika és a dialektika egymásutánisága helyett — ahol az előbbi a valóság ismeretét, a második csak a valószínűségét nyújtja — nála a kettő azonosítását találjuk.

Ramée szerint a logikai fogalmak a valóságot tükrözik vissza, a definíció genus-species kapcsolata megfelel a reális causa-effecta viszonynak; „természetes logikája", vagyis a dialektika, lényegében a „természetes" gondolkodás folyamatának leírása; a gondolkodás pedig nem valami különleges képességhez van kötve, hanem a tervszerű gyakorláshoz.

Ez pedig a kérdésfeltevéssel kezdődik. S ha az ember egy kérdéssel szembetalálja magát, akkor elsősorban is az okot keresi, ezt megtalálván azután alkalmazza a szóban forgó kérdés megoldására. A megismerésnek így két szakasza van: az első a feltalálás, vagyis az okok

felkutatása, a második az ítélettan, ez lényegileg módszertan, mely azt mutatja meg, hogyan kell a fellelt okokat a kérdés megoldásához felhasználni.

Hogy ez a ma már elvontnak látszó „ars disserendi" milyen érzékenyen érintette nemcsak a skolasztikusokat, hanem az új filozófiának még nem eléggé következetes művelőit is, azt jól mutatja, hogy a logikusok tábora három részre szakadt: ramistákra, antiramistákra és a közvetítő semi-ramistákra.

E logikai vita mögött azonban már azok a társadalmi feszültségek rejlettek, amelyek néhány évtizeddel később a feudalizmus felbomlása és a polgári erők előretörése tekintetében Franciaországnál egyébként is fejlettebb Angliában a tapasztalati tudományokból leleszűrt logikai általánosításokban, formálisan a Bacon-féle „Új Organon"-ban jutottak kifejezésre, amely azután háttérbe szorította, majd feledésre ítélte az egész ramizmust.

Pedig ami a Ramée-féle inventio és iudicium lényegét illeti, ennek a baconi logika nem annyira ellentéte, mint inkább továbbfejlesztése, konkretizálása. Először is Bacon szintén az invenciónak tulajdonít nagy jelentőséget, éspedig nemcsak a logika területén, hanem mind a természet-, mind a társadalombölcseletben.

Bacon a „Új Organon"-ban, tehát a logikájában, illetve ismeretelméletében és módszertanában kel ki az ellen a filozófia ellen, amely méltóságán alulinak tartja „leereszkedni" arra az alázatos hivatására, hogy az ember jólétét szolgálja; az effajta filozófia nem termel mást, csak vitatkozást, „se szőlőhegy, se olajkert, hanem tüskével és bogáncsal bozótos erdő, melyből, akik beléje tévedtek, sok karcolást hoztak haza, de semmi élelmet."

Bacon szerint a filozófia feladata, hogy ne cél legyen, hanem eszköz, éspedig ne ahhoz, ahogyan eddig a skolasztika akarta, isten megismeréséhez vagy legalább a hozzá való közeledéshez, szándékainak kifürkészéséhez, hanem arra, hogy az ember hatalmat szerezzen a valóság felett.

Az elsők között van, akik kimondják, hogy ez a hatalom a tudás, de azt is, hogy a természetnek csak az parancsolhat, aki engedelmes-

kedik neki. Ez pedig nem más, mint törvényeinek felfedezése és alkalmazása az emberi jólét megteremtésére.

E törvények felfedezésének útja nem egyszerű: nem elég a megfigyelés, a tények regisztrálása, a tapasztalat. Segít a kísérlet, de a legfőbb eszköz a találmány, és ez nála nem csupán praktikus eszköz vagy logikai kategória, mint Porrée-nél, hanem egyetemes, a természetben, társadalomban is érvényes elv.

Nem egy helyen említi, hogy a régi korokban istennek kijáró tisztelettel övezték a feltalálókat, ami nem is csodálatos, hiszen a „találmányok áldásaiban az egész emberiség részesülhet", s „úgy boldogítanak és használnak, hogy senkit sem ér miattuk bánat vagy méltánytalanság."

Módszertanában is túlhaladja Porrée-t: mindenekelőtt az előítéletekkel — az idolumokkal — való leszámolással megtisztítja az útat a közvetlen tapasztalatokhoz s ezekből próbál általánosítani, ami szakítást jelent nemcsak a skolasztikus szillogizmusokkal, a dedukcióval, hanem mind a dogmatikus metafizikával („a mindent önmagából teremtő pók"), mind a puszta empirizmussal („a csak anyagot gyűjtő hangya") is — hogy azután a méh munkájával hasonlítsa össze a megismerés helyes eljárását: a méh ugyanis az összegyűjtött anyagot fel is dolgozza.

Ezt az eljárást — amely elválaszthatatlan az indukciótól — nem Bacon találta fel, nem ő tökéletesítette, és nem ő volt az első, aki rámutatott, hogy új ismereteket csak így lehet szerezni. De ő volt az, aki ráirányította a figyelmet, fontossághoz és tekintélyhez juttatta, főleg pedig kimondotta, hogy az egyetlen terület, amelyen az indukció módszere nem érvényes, a teológia. Vagyis szembenállt a skolasztikának azzal a ködösítésével, hogy a filozófia — „tudomány" — és a teológia egymásra vannak utalva, s így rámutatott a kivezető irányra abból a bonyolult útvesztőből, amelyben ő maga, illetve — Marxszal-Engelsszel szólva „teológiai következetlenségektől hemzsegő tana" még el-elakadt.

Az alapvető társadalomalakulatok filozófiai fejlődésével kapcsolatosan megállapított törvényszerűségek érvényesüléséről a tőkés társadalom nyújtja a legteljesebb képet. Nemcsak azért, mert időben ez van legközelebb hozzánk, s így erről áll rendelkezésünkre a legbővebb és legjobban ellenőrizhető történeti anyag, hanem a korszak néhány fontos jellegzetessége miatt is.

Az egyik az, hogy a nemzeti államok kialakulásával a filozófia is „nemzeti" filozófiákra bomlik, s ez alkalmat ad arra, hogy alakulásukat egymással összevetve vizsgálódásunkat konkrétabbá tegyük.

A másik az, hogy a kapitalizmus egyenlőtlen fejlődése következtében különböző társadalmi szituációk és ennek megfelelően különböző fejlődési fokokon álló filozófiák párhuzamos, konkrétabb, több oldalú vizsgálata is lehetővé válik, s az eredményeket is alaposabban ellenőrizhetjük.

Hasonló hatással jár az is, hogy a kapitalizmus fejlődése lényegesen dinamikusabb, mint az előző társadalmi formáké, egyes szakaszai is rövidebbek, a fejlődés csíráit, tendenciáit, majd kifejleteit, végül pedig a jövő anticipációit egy-egy filozófiai rendszer tehát mintegy „sűrítve" tartalmazza.

Így a kapitalizmus filozófiáját egyszerre vizsgáljuk különböző fejlődésvonalaiban, rétegeiben — egy-egy filozófusnál, egy-egy nemzeti filozófiában — és az egésznek egységes folyamatában.

E lehetőségek egyben megadják taglalásunk programját is. Először azt vizsgáljuk: mennyiben jelenik meg a tőkés társadalom egy-egy reprezentatív filozófusának munkásságában az eddig tárgyalt vonulat, sorrend: a materialista jellegű természetfilozófia, az idealista jellegű társadalombölcselet, végül pedig a valóságtól elforduló, a likvidálására törekvő, pusztán az egyéni gondolkodás törvényszerűségeit kutató logikai-ismeretelméleti diszciplina egymásutánja. A

következő lépés a kapitalista fejlődés élén járó nagy nemzetek — az angol, a francia, a német — polgári filozófiatörténetének ilyen vizsgálata. Végül pedig megkíséreljük az egész kapitalista társadalom filozófiai irányzatainak ilyen jellegű összefoglalását, bemutatását.

Ezzel kapcsolatban két megjegyzést kell előrebocsátanunk.

Először azt a „megelőlegezést", hogy elemzésünk eredményei teljes mértékben alá fogják támasztani elgondolásunkat. S itt el kell árulnom egy műhelytitkot: a szerző előtt a szóban forgó törvényszerűség először éppen a kapitalista társadalmi formában mutatkozott meg a maga teljes tisztaságában, s ez állította az elé a feladat elé, hogy kipróbálja: vajon érvényes-e más társadalmi formákra is. A történelmi folyamatosság tehát nem a kutatásban és anyaggyűjtésben, hanem csupán a kifejtésben érvényesült.

Másodszor: természetes, hogy ami egy történelmi korszak egészére érvényes, az egy-egy térbeli vagy időbeli szakaszában, egy-egy filozófiai rendszerében nem jelenik meg teljesen, maradéktalanul pontosan, tehát nagyon óvakodnunk kell attól, hogy a szóban forgó szabályosságot ne merevítsük erőszakolt konstrukcióvá, sémává.

Talán fölösleges is arra hivatkozni, hogy a törvényszerűségek a valóság bonyolult, „zavaró" körülményei közepette sohasem érvényesülnek a maguk teljes „tisztaságában", továbbá, hogy egész történelmi korszakok makrovilágának törvényszerűségei a „mikrovilágban" — jelen esetben egy-egy filozófiában vagy egy filozófus gondolatvilágában — sajátos formában, módon jelennek meg.

Itt főleg az alapvető tendenciákban megmutatkozó törvényszerűségről van szó — illetve arról, hogy e tendenciák mikor érnek valósággá.

Gondoljunk csak arra, hogy Marx és Engels 1848 körül már látták a kapitalizmus végét és a proletárforradalom közvetlen győzelmét — holott a kapitalizmus akkor sok helyen és sok tekintetben éppen csak hogy kialakulásának küszöbét lépte át, s a forradalmak lezajlása után maga Marx volt kénytelen megállapítani, hogy „ilyen általános prosperitás idején, amikor a polgári társadalom termelőerői oly buján fejlődnek, amennyire ez polgári viszonyok között egyáltalán lehetséges, igazi forradalomról szó sem lehet".

Vagy legyen szabad emlékeztetni arra, hogy az 1917-es bolsevik forradalom idején Lenin még a közvetlenül küszöbön álló világforradalmat tételezte, s csak az oroszországi forradalom további menete és az egész világhelyzet további alakulásának elemzése, felmérése után vonta le azt a következtetést, hogy a szocializmus egyelőre csupán egy vagy legfeljebb néhány országban jöhet létre.

Viszont a kapitalizmus általános válsága, a szocialista világrendszer kialakulása, a gyarmati rendszer felbomlása immár feljogosít bennünket arra, hogy jelenünket úgy ítéljük meg, mint a kapitalizmus és kommunizmus közötti közvetlen átmeneti szakaszt, s hogy ennek filozófiai vetületét ugyanúgy vegyük szemügyre, mint a többi átmeneti korszakkal tettük — még akkor is, ha a kapitalizmus a föld nem kis részében előreláthatólag még jó ideig fennmarad, sőt termelőerőit is fejleszteni tudja.

Gondoljunk arra, hogy a kapitalizmus kialakulásának, fejlődésének vonala sem ívelt egyenesen, töretlenül felfelé. Csak néhány példát: a fejlődés megállt Olaszországban, mivel Amerika felfedezése a kereskedelmi utakat nyugatabbra, az óceánok felé terelte, Magyarországon a Mátyás korában megindult fejlődést megtörte a török előretörés, a holland-angol gyarmati rendszer kialakulása szétporlasztotta a Hansa-városok gazdasági hatalmát stb.

A termelőerők sem fejlődtek egyenletesen — a céhes kézművesség jelentős technikai vívmányainak sorozata a XVI. század elején közel másfél századra megszakad.

Nemcsak arról van szó, hogy — kellő társadalmi, műszaki alap híján — a tudományos problémáknak éppen a helyes, a fejlődést szolgáló megoldásait nem vették észre. Nem kevésszer a legfantasztikusabb ötletek és teóriák meghallgatásra találtak, ellenben szinte tudomásul sem vették pl. William Gilbert művét „A mágnesről, mágneses testekről és a nagy mágnesről", amelyben többek között leírta a mágneses indukciót, a mágnesség és elektromosság összefüggését stb. Hasonlóképpen úgyszólván semmi visszahangja nem volt Guericke felfedezésének, a légszivattyú ősének és így tovább.

Gyakran már létrejött használható találmányokat is megsemmisítettek. Így egy lengyel takács 1579-ben feltalálta az automatikus

szalagszövőszéket — a gdanski városi tanács megsemmisítette, feltalálóját megfojtatta. Több, mint nyolc évtized múlva újra feltalálták, ekkor a hollandi textiliparosok már nagy lelkesedéssel fogadták, és hamarosan tömeggyártásra is felhasználták. Vagy: a többkéses, keresztszános esztergapadot egy nürnbergi mester 1561-ben feltalálta. A városi hatóságok a gépet széttöretették — három-négy évtizednek kellett elmúlnia, amíg a találmányt itt-ott titokban használatba vették, s csak a XVIII. században terjedt el.

A lényeges végül is az, hogy a manufaktúrában kialakult a munkafolyamat „gépnélküli gépesítése", a részmunkát végző emberek pontosan összeműködő mechanizmusa kiváltotta egyre több kézi művelet géppel való végzésének igényét. Ez pedig elengedhetetlenné tette elsősorban a szilárd testek mozgástörvényeiről szóló tudomány, a mechanika fejlődését.

E tudomány betetőzője, Newton, az általánosabb programot is megfogalmazta: „kívánatos volna a mechanika elveiből levezetni a több természeti jelenséget is" — a filozófia azután ennek megfelelően megkísérelte kiterjeszteni a mechanika elveit nemcsak a természet, hanem a társadalom és az emberi gondolkodás területére is.

Ezen az általános tendencián belül alakul ki azután a természet-, a társadalom- és a gondolkodásbölcselet „egyenlőtlen fejlődése".

E törvényszerűség éppen a legnagyobb, a reprezentatív filozófusok bölcseletében nyilvánul meg a legvilágosabban. A hagyományos filozófiatörténetnek pl. régi megoldatlan problémája Descartes azon „következetlensége", hogy míg természetfelfogása materialista, haladó, sőt forradalmi, addig etikája, illetve társadalomtudományi nézetei konzervatívak, idealisták.

Szerintünk itt nem következetlenségről, hanem objektív ellentmondás adekvát tükröződéséről van szó. A természettudományok a termelőerők fejlődését, a feltörekvő francia polgárság érdekeit szolgálták. A polgárság Descartes idejében azonban még nem volt olyan fejlett, hogy napirendre tűzhette volna a termelési viszonyok alapvető megváltoztatását — aminek a társadalomtudományokban kellett volna kifejezésre jutnia. Így a társadalomtudomány megállt a hagyományos felfogásnál, s a változás csak annyi, hogy a hagyo-

mányos álláspontot Descartes a természettudományok által kifejlesztett új módszertani elvek segítségével igyekszik alátámasztani.

Természettudományos munkásságát itt csak röviden foglalhatjuk össze. Descartes az analitikus geometria egyik megalapítója, már kitűnően alkalmazta a függvénynek a matematikában akkor még új fogalmát. A mechanikában kimutatta a mozgás és nyugalom viszonylagosságát, megfogalmazta a hatás és ellenhatás általános törvényét, valamint azt, hogy két szilárd test ütközésénél a teljes mozgásmennyiség megmarad. Az optikában megalapozta azt a törvényt, hogy a fénytöréskor a sinusok viszonya állandó marad. Kidolgozta a szivárvány matematikai elméletét, és megfejtette keletkezésének okát. Kozmogóniája arra épült, hogy a Naprendszer természetes úton fejlődött ki, s arra próbált magyarázatot adni, hogy az isten közvetlen beavatkozása nélkül miképpen alakulhatott ki a világ jelenlegi szerkezete. Így az újkorban első ízben került be a világmindenségről szóló tudományba a fejlődés aspektusa, s ezzel Descartes egyengette a dialektika útját, jóllehet ő maga még egészében véve mechanisztikusan fogta fel a fejlődést.

Descartes az anyagot a térrel, illetve a kiterjedéssel azonosította, érzéki tulajdonságai közül csak a hosszúságot, szélességet és magasságot tekintette objektívnek. Absztrakt-geometrikus jellege elienére ez az anyagelmélet számos fontos konklúzió levonására késztette: a világanyag (a tér) határtalan, egynemű, végtelen, osztható és nincs benne űr.

Descartes fizikája szigorúan mechanisztikus, s ezért — alapvetően materialista volta mellett — deista jellegű. Az anyagot tehetetlennek, passzívnak tekintette, mely csak külső hatásra jön mozgásba. A mozgás általános oka isten, aki az anyagot teremtette a mozgással és a nyugalommal együtt, s aki gondviselésével fenntartja az anyagban a mozgásnak és a nyugalomnak ugyanazt a mennyiségét, amelyet a teremtéskor belé helyezett.

Vegyük szemügyre Descartes társadalomra vonatkozó gondolatait. „Értekezés a módszerről" c. munkájában önvallomásszerűen kifejtve erkölcsi elveit azt írja, „ha újra fel akarjuk építeni a házat, amelyben lakunk, nem elég, hogy lebontjuk, hogy építőanyaggal látjuk el

magunkat és építőmestereket szerzünk, vagy magunk gyakoroljuk magunkat az építés mesterségében, továbbá, hogy gondosan megrajzoltuk a ház tervét; hanem más házról is kell gondoskodnunk, amelyben kényelmesen ellakhatunk az alatt az idő alatt, amíg amazon dolgoznak".

Descartes azonban, amíg fel nem építi az új házát, azaz meg nem alkotja új erkölcstanát, a régi házban húzódik meg. Mert hiába mondja, hogy „bizonyos ideiglenes erkölcstant alkottam magamnak", ennek első és legfontosabb vezérelve, hogy „engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, álhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak, minden más dologban pedig a legmérsékeltebb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magamat, azokhoz, amelyeket a legokosabb emberek, akikkel majd érintkeznem kell, tettek magukévá a gyakorlati életben".

S hogy itt nem kényelemről van szó vagy opportunizmusról, mint egyes polgári filozófiatörténészek állítják, hogy nem gyávaságból vállal és vall olyasmit, ami nem belső meggyőződéséből fakad, hanem valóban „tiszta és határozott" erkölcsi alapelvekről, hadd idézzük ez ideiglenes etika második vezérelvét: a cselekedetekben tanúsítandó lehető legnagyobb szilárdságot és határozottságot. S azután ugyancsak nem kompromisszumból, hanem elvi szilárdságból és határozottságból fakadóan állítja fel harmadik vezérelvét: inkább sajátmagát győzze le, mint a sorsot, inkább kívánságait változtassa meg, mint a világ rendjét.

Az „új épület" elkészültére — az új polgári termelési viszonyok kialakulására — való hiábavaló várakozásával függ azután össze, hogy az ideiglenes erkölcstan továbbfejlesztéséből „végleges" etikája sohasem jött létre. Az Erzsébet hercegnőhöz írt leveleiből és a Krisztina svéd királynőnek adott tanításaiból tűnik ki, hogy a sztoicizmus felé közeledett.

Ez nem abban nyilvánul meg, hogy a szenvedélyekről szóló tanításában — mely inkább az epikureizmushoz áll közel — az érzelmi túláradásnak a megismerés és értelem elvével történő korlátozását követeli, hanem a módszertani és ismeretelméleti cogito-elvben ki-

fejezésre jutó rendíthetetlen bizalomban, amely tehát nem közöny, hanem lelki szilárdság, a kiindulópont azonban mégis a kételkedés.

S itt jutunk el ismét ahhoz a kettősséghez, amellyel a hagyományos filozófiatörténet értetlenül áll szemben. Világos ugyanis, hogy a Descartes módszertani kételkedése kritikai elv, segítségével az igazság megismeréséhez akar eljutni a természet területén. E kételkedés tehát optimista és harcos, a pozitív válasz előfeltétele. Ugyanakkor azonban a szinte a hedonizmust súroló életigenlés szkeptikus alsóáramlatával terhes neosztoicizmusa már a Janus-arcnak azt a felét mutatja, amely nem a jövő felé fordul, hanem a széteső társadalom szemléletéből a társadalmi valóságtól való visszahúzódásra késztet. A descartes-i dualizmus etikai vetülete ugyanis a test és lélek közötti viszonyban nem harmóniát, hanem harcot láttat, éspedig eléggé lehangoló kimenetelű harcot, hiszen a szenvedélyek értelemtől való irányítása végeredményben lemondást jelent az eredeti — életörömöt kölcsönző — erkölcsi elvekről.

A hedonizmus későbbi — a XVIII. század francia materialistáinak de la Mettrie-féle élethabzsolásban érvényesülő — formája lényegileg a győzelem felé közeledő, abban biztos és attól a „boldogságot" váró polgárság profit-elvének a realizálását tükrözi. Descartes és kora azonban ettől még messze van, s így el kell fogadnia — ha már szekularizált formában is — az uralkodó valláserkölcs korlátozását.

Hogy itt a szekularizációnak valóban csak a formája van meg, pontosan mutatja a cogito-elv sorsa. Descartes az evidenciát a megismerés és az igazság kritériumának tekinti — ugyanakkor az egyéni tudatot végesnek s ezért tökéletlennek tételezi. Hogyan bízhatom tehát abban, hogy az intuíció által nyert eredmény, a képzetek világossága és határozottsága megfelel a tárgyi igazságnak? Úgy, hogy az intuíció képessége istentől ered, illetve fel kell tennem, hogy az evidencia az igazságot nyújtja, hiszen különben egy csaló istent kellene feltételeznem. Csaló isten viszont contradictio in adjecto. Isten nem hozhat létre bennem helytelen belátásokat: a világos és határozott képzetek istentől való származásuk révén tehát igazak, s az emberi tévedések eredete abban rejlik, hogy az akarat szabad, a megismerés pedig az akarat aktusa, azaz a tévedés a megismerés és

akarat összeműködésének hibáiban keresendő. Az ismeretelmélet így függ össze Descartes indeterminista etikájával és metafizikájával.

Mindennek részletei ebben az összefüggésben bennünket csak annyiban érdekelnek, hogy felhívják figyelmünket: mily messze van ez az istenre támaszkodó ész attól, ahogyan a XVIII. századi francia polgárság a saját eszére támaszkodik, amelyből — a nagy francia forradalomban — kialakul az ész vallása, azaz a polgárság isten trónjára saját eszét ülteti. E folyamat, amelyben a skolasztika transzcendens istene immanens logikai-ismeretelméleti princípiummá válik, pontosan az átmeneti korszakot tükrözi. Téves tehát egyes filozófiatörténészek ama felfogása is, mintha a descartes-i dualizmus, a kiterjedés és a gondolkodás két szubsztanciája mellett a harmadiknak, a fő szubsztanciának, istennek a felvétele felesleges, következetlen, külső körülményekre visszavezethető kompromisszum lenne.

Descartes-nak a francia filozófiában betöltött szerepéhez hasonlít Hobbes funkciója az angol bölcseletben. Mindketten elsőnek rendszerezik, összegezik és állítják csatasorba a polgárságnak a tőkés társadalom győzelme küszöbéig vezető történelmi útja felhalmozott tapasztalatait.

Különbségeik oka, hogy Anglia a kapitalizmusba fejlődés magasabb fokán állt, mint Franciaország. Angliában már nemcsak a termelőerők és a termelési viszonyok területén következett be nagyarányú változás, hanem elkezdődött a politikai szférában végbemenő, nyílt forradalom is. A másik ok, hogy míg Descartes előzmények nélkül, egymaga tette meg a nagy fordulatot — a viszonylag elmaradt francia társadalmi viszonyok miatt bizonyos tekintetben még ideológiai anticipációként —, addig Hobbes, a többi között, már magára Descartes-ra is támaszkodhatott.

A viharos történelmi-politikai eseményekből következően, amelyeknek részese és szenvedő alanya volt, Hobbes időbelileg előbb készült el rendszerének befejező részével, a társadalomra vonatkozó „De civé"-vel, és „Leviatán" c. államtanát is előbb fejtette ki, mint a „De Corpore" és a „De Homine" természetbölcseletét és ismeretelméletét. (Erre később majd Marxnál és Engelsnél is látunk példát:

ők szintén utóbb alkották meg a dialektikus materializmust, mint a társadalomra vonatkozó részét, a történelmi materializmust.)

Hobbesnél, akárcsak Descartes-nál, a materialista természetbölcselettel szintén idealista társadalombölcselet áll szemben.

Hobbes nem volt természettudós, természetbölcselete így nem a szaktudomány-ágazatok eredményeinek általánosításaiból épül fel, hanem csak a „végső kérdésekkel" foglalkozó általános természetbölcselet, azaz a régi értelemben vett és általa is annak nevezett „első filozófia". Így nála a szűkebb értelemben vett természetbölcselet, az arisztotelészi szóhasználat szerinti metafizika, és az általános módszertan meglehetősen összeolvad. Az eredmény azonban ugyanaz, mint Descartes-nál: a matematika és a természetbölcselet szoros kapcsolata.

Ez a kapcsolat viszont egészen más természetű, mint Galileinél volt, akinél azt jelentette, hogy „a természet könyve matematikai nyelven van írva", azaz a természet törvényszerűségei matematikai formulázásban nyerik el tudományos kifejeződésüket. A matematika törvényei Hobbesnál nem a valóság általános visszatükröződései, hanem a gondolkodás módszerét alkotják. Ennek megfelelően eljárása néhány alapfogalom felállítása, meghatározása, majd a velük való műveletek, mégpedig a legegyszerűbb alapműveletek, az összeadás és kivonás — a szorzás és osztás csak azért jogosult, mert az előbbi kettőre visszavezethető.

Ezzel függ össze az a sajátos materializmus is, amelyet persze szintén nem lehet elintézni pusztán azzal, hogy „következetlen". Már csak azért sem, mert következetesen végigvezeti azt az álláspontot, hogy a filozófia tárgya minden test, és ezzel hadat üzen a teológiának, amelynek tárgya isten, és mindazoknak a „tudományoknak", amelyek kinyilatkoztatáson alapuló „igazságokkal" vagy bármilyen transzcendenciával foglalkoznak.

A test különböző mozgásformáit is következetesen vezeti vissza a mechanikai mozgásra. Végeredményben szenzualisztikus ismeretelmélete is a mechanisztikus materializmusba torkoll, hiszen minden megismerést az érzetből vezet le, az érzet, illetve az érzéki észrevevés pedig nem egyéb, mint bizonyos részek mozgása az észrevevő élő-

lényben, e mozgások jutnak azután mint nyomások az agyba s onnan a szívbe. A szív azután ellennyomást gyakorol, az így keletkező ellenmozgásból lesz az érzet, az érzetből a képzet.

De nemcsak a megismerési, hanem az akarati aktus is mechanikus folyamat. A tárgyak hatására keletkezett reakción kívül — amely, mint láttuk, az érzetet létrehozza — egy másik mozgás is keletkezik, éspedig az a törekvés, hogy örömet szerezzünk és a fájdalmat kerüljük. Ami tehát örömet kelt, arra vágyakozunk, az ellenkezőjétől szabadulni igyekszünk — e tevékenységünkben szerepet játszik a megfontolás —, viszont eredménye, az akarat — mint „belső és láthatatlan" mozgás —, mozgatás tárgya, ennél fogva nem szabad. A cselekvés tehát éppoly mechanikusan játszódik le, mint a természet egyéb jelenségei.

A természet tárgyai végeredményben csupán halmazállapotukban — vagy, ami Hobbesnál szinte ugyanaz, érzékelhetési fokukban — különböznek egymástól. Így a föld és a csillagok látható szilárd testekből állnak, a közöttük levő térben vannak a láthatatlan atomok, s végül az egész világegyetemet kitölti a „folyékony" éter. Ez a mozgórendszer testekből, szubsztanciákból áll, de ezeknek a mozgás nem létezési módjuk, még csak nem is attributumuk, hanem csupán akcidenciájuk.

Ebből azután lényeges dolog következik, mégpedig az, hogy a test sem nem keletkezik, sem el nem múlik, hanem csak különböző módokon megjelenik előttünk — s e „megjelenések" a mozgások. A mozgás úgy jön létre, hogy az egyik test érintkezésbe — „ütközésbe" — kerül egy másikkal. Ezek a kapcsolatok örökösek, folyamatuk végtelen — ennyiben Newton mechanisztikus rendszerének túlhaladása —, viszont — mivel így nem kell eljutni az első mozgató problémájához — megtorpanás a spinozai causa sui előtt.

Eljut azonban Hobbes egy másik eredményhez is: ahhoz ti., hogy a test és akcidenciái közötti viszonyból tételezi az okot és a hatást, a lehetőséget és az aktust, az azonosságot és a különbözőséget, azaz a mechanisztikus mozgásból — végeredményben induktív, vagy, ahogy ő nevezi, analitikus, rezolutív módon — következtet a legáltalánosabb fogalmakra.

Ilyen princípiumoknak tekinti a teret és az időt is, és ez az a pont, ahol rá szeretnénk mutatni, hogy Hobbes természetbölcseletében, illetőleg materializmusában nincs következetlenség, szemben a hagyományos filozófiatörténet állításával, amely előszeretettel hangsúlyozza ezt, azzal a célzatossággal, hogy következetes materializmus nem is nagyon lehetséges.

Arról van ugyanis szó, hogy Hobbesnél valóban sem az idő, sem a tér nem objektív, nem a rajtunk kívül levő dolgokban van, hanem csak a gondolkozásunkban, ebből tehát — kanti módra — idealizmusnak kell következnie.

Ezt az állítást nem azzal akarjuk visszautasítani — bár ennek is lenne racionális magva —, hogy Hobbes az időt és teret a tőlünk függetlenül létező testek ránk gyakorolt hatásának következtében létrejött képzeteknek tekinti, hanem azzal, hogy tér és idő, akárcsak az említett test és akcidencia, ok és hatás stb. tudományos alapfogalmak, amelyek „a tapasztalati valóság teljes konstrukciójához", más szóval a természetfilozófia megalkotásához szükségesek.

Más oldalról viszont hiú erőlködés társadalomelméletét materialistának beállítani. Ez a törekvés a „Leviatán" taglalására támaszkodik, ahol Hobbes az államot élőlénynek, organizmusnak ábrázolja, és tevékenységét az emberi test egyes funkcióival állítja párhuzamba. Így az uralkodó a lélek, a hivatalnokok az egyes tagok, a tanácsosok az emlékezet, az egyetértés az egészség, a felkelés, forradalom a betegség stb.

Nos, ez a felfogás — amelynek az őse Menenius Agrippa meséje, követője a moden polgári szociológia organisztikus iránya, a szociáldarwinizmus stb. — nem materializmus — a lét és tudat kérdésében az előbbi elsődlegességét illető értelemben —, hanem naturalizmus. A társadalom naturalista felfogása viszont éppúgy elvezethet a materializmushoz, mint az idealizmushoz, sőt inkább az utóbbihoz, mint Kantnál vagy akár Feuerbachnál, de megállhat a dualizmusnál is, ahogyan ezt Arisztotelésznél láthatjuk.

Hogy Hobbesnél hova vezet, nem nehéz megállapítani. Először is szerinte a béke elnyerése és ezáltal saját megmaradásuk érdekében az emberek mesterséges embert hoztak létre, amelyet államnak

nevezünk (a filozófiát is a természetes test [natura] és a mesterséges test [civitas] szerint osztja fel két részre), azaz az állam nem biológiai, hanem mesterséges alakulat, társadalmi képződmény. Fogalmában tehát közelebb áll az organizációhoz, mint az organizmushoz. Hogy a különbségre nem jött rá, s csak a mechanisztikusan értetődő mesterséges organizmus képzete lebegett a szeme előtt, ez összefügg azzal, hogy nem tudta megkülönböztetni egymástól a társadalmat és az államot (a kettő mibenlétének és egymáshoz való viszonyának tisztázása Marx és Engels nevéhez fűződik majd).

Másodszor: lássuk, hogyan képzeli Hobbes az állam — vagy társadalom — létrejöttét. E kérdés megfelel általános filozófiai felfogásának, hiszen definíciója szerint a bölcselet hivatása, „hogy kutassa a testek tulajdonságait keletkezésükből vagy keletkezésüket tulajdonságaikból, és ezért ott, ahol nincs keletkezés vagy tulajdonság, ott nincs filozófia sem".

Ezért hiába zárja ki a történelmet, „mind a természetit, mind a politikait, bármily hasznosak is (sőt szükségesek) a filozófia számára" — az az állam (társadalom) keletkezése révén helyet kap filozófiájában. Az ember ugyanis — ellentétben Arisztotelész felfogásával — nem zoon politikon, azaz nem természettől adottan társas lény. Ellenkezőleg: az ember az embernek farkasa, természeti állapota, mivel szükségleteit csak embertársai rovására elégítheti ki, a mindenki háborúja mindenki ellen. Az állandó életveszélyt csak egy módon háríthatja el, ha lemond szabadsága egy részéről, korlátozza önmagát — azzal a feltétellel, hogy ezt a többiek is megteszik. Így jön létre a kölcsönös megállapodás, a szerződés: az ősállapottal szemben a „mesterséges" társadalomalkotás alapja.

Úgy gondoljuk, hogy a racionalista elv, a belátás, az ész mint a társadalom létrehozója, eléggé demonstrálja e társadalomelmélet idealista jellegét. De a „mindenki háborúja mindenki ellen", „az ember embernek farkasa" ősállapot sem történelmileg alátámasztott, tapasztalatokból leszűrt, „rezolutív" eredmény, hanem eszmei konstrukció, mégpedig a szabadversenyes kapitalizmus alapvető folyamatának — Hobbesnál természetesen öntudatlan — ideológiai lecsapódása. Továbbá: a szerződés mint az emberek közötti megállapodás világi-állami külső

hatalmi szankciókkal bíró formája — ellentétben a feudalizmus megállapodásformájával, az esküvel, amelynek világi szankciói felett ott van az isteni garancia is —, ugyancsak a polgári társadalmat tükrözi.

Logikai-ismeretelméleti felfogásának idealista, szubjektív individualista jellegét sem csupán Hobbes saját szavaival akarjuk bizonyítani (pedig elegendő lenne) — „tudom, hogy sokan nem fogják kedvelni a filozófiáról adott definíciómat, mondván, hogyha valaki szabadon úgy definiál, ahogyan legjobbnak véli, akkor bármiből következtethet bármire... aki tehát más filozófiát kíván, azt arra intem, hogy keresse ezt a más alapelvek szerint." Még azzal sem, hogy egyszerűen az Occam-féle terminizmusig túlhajtott nominalizmus folytatója. Mert a kettő közötti hasonlóság nem azzal függ össze, hogy honfitársak, és hogy Hobbes lényegileg csak elődjének szellemi örökségét fejlesztette volna tovább, illetve, hogy itt tulajdonképpen a logikai gondolkodás immanens törvényszerűségéről van szó.

A rokonság sokkal általánosabb és társadalmi jellegű: ugyanaz a történelmi fejlődés hozta létre Hobbes nominalizmusát, mint a sztoikus logikát a görög rabszolgatartó társadalom és Occam terminizmusát a feudalizmus felbomlása idején.

Ezzel persze nem azt akarjuk mondani, hogy a hobbesi nominalizmus már a kapitalizmus felbomlási periódusának terméke, csupán azt, amit bevezetőben állítottunk és Descartes-nál már megmutattunk, hogy filozófiai rendszereik az egész társadalmi forma fejlődésének mindhárom fázisát sűrítve tükrözik vissza.

Hobbesnál ez egészen világos, éspedig a harmadik szakaszt illetően nem valami Roscellin-féle materialisztikus, hanem individualista-szubjektivista idealista nominalizmus formájában.

Mert igaz ugyan, hogy ismeretelméleti kiindulópontja még materialisztikus, amennyiben szerinte minden tudás azzal kezdődik, hogy a dolgok hatnak érzékszerveinkre, ez a hatás a külső tárgyak afficiálása után is tart, és az érzetnek ez a halványuló, gyengülő megjelenése az emlékezet. Az emlékezet megrögzítésére, valamint a másokkal való közlés lehetővé tételére képezünk önkényesen jeleket, illetve szavakat, melyek az észlelt tárgyat jelzik, majd sok hasonló tárgy megjelölésére általános jelleget öltenek.

Itt kezdődik azonban a szubjektív-idealista fordulat. Mert Hobbesnál a megismerésnek két szakasza van, az első a „kutatás" — az, „mely a dolgok érzéki észleléséből az általános alapelvekhez jut el". A második a bizonyítás, amelynek a módszere „szintetikus": „a legáltalánosabb ítéletekkel kezdődik, és ítéletek szillogizmusokká való összeállításával halad folyton tovább".

Csakhogy az alapelvek valahol a két szakasz között sajátos átalakuláson mennek keresztül. Bár — érzéklet, emlékezet útján — a tapasztalatból merítettük őket, mégis „maguktól értetődők", nem a tapasztalaton alapulnak, hanem evidencián. Vagyis az általános fogalmaknak nem úgy nem felel meg semmi a valóságban, mint Occamnál — hogy, Platónnal ellentétben, pl. „a" gyümölcs nincs, de a közös jegyek, amelyek az általános fogalmának tartalmában megvannak, mégis egyes tárgyakra vonatkoznak —, hanem ezek az általános fogalmak mint nevek „önkényesek", és csupán „a rövidség kedvéért alkalmazzuk őket".

E jelek tehát fogalmakat, nem pedig dolgokat jelölnek, vagyis konvencionális szimbólumok, ha úgy tetszik, hieroglifák, és minthogy „az alapelvek semmi egyebek, mint definíciók", „a definíció sem lehet más, mint e név magyarázata".

Persze, a definíciónak a legáltalánosabbal való azonosítása azzal a nehézséggel jár — Hobbes bele is ütközik, és a lét és tudat egymáshoz viszonyításával majd csak Lenin lesz képes leküzdeni —, hogy a szokásos meghatározási eljárás — differencia generalica és differencia specifica — felmondja a szolgálatot, hiszen a legáltalánosabb „nem állhat a nemből és a megkülönböztető jegyből, hanem egy olyan körülírást kell adnunk, amely a név jelentését legjobban megvilágítja".

Ha viszont az ítélet nem egyéb, mint két név összekapcsolása, akkor igaz vagy hamis voltát nem a tárgyra való vonatkozása — vagyis nem a valóság, illetve az, hogy a valóságot mennyire tükrözi vissza — dönti el, hanem csupán a nyelvi kapcsolat. És a szillogizmus sem egyéb, mint közös névvel bíró két ítéletnek még össze nem kapcsolt két név között összeköttetést létesítő kapcsolata.

Mi ennek a szélsőséges nominalizmusnak a társadalmi értelme? Az, ami álláspontjából következik, hogy ti. tévedés csak a gondolkodásban lehet, a valóságban, a dolgokban nem. „A tévedés" pedig a mechanisztikus gondolkodás előtt mint ellentmondás jelenik meg: azaz az ellentmondás nem a valóság ellentmondásossága, hanem a gondolkodásé.

E felfogásnak a gondolkodást el kell szakítania a valóságtól — a gondolkodás nem vonatkozhatik a valóságra, nem tükrözheti azt vissza, így tehát nem állhat másból, mint önkényesen alkotott nevekkel való műveletekből. S minthogy csak ezek a műveletek (mint említettük, az összeadás és kivonás) adnak igazi, egzakt megismerést, tudománynak csak az nevezhető, amely ilyen módon jön létre, vagyis olyan tárgyakról szól, amelyeket nem utólagosan jelölünk nevekkel, hanem mi magunk alkottunk, függetlenül a tapasztalattól, azzal az önkényes aktussal, amelyről fentebb szóltunk. Ilyenek a geometria tárgyai, ezekről szerezhető egzakt és apriorikus ismeret, mivel mind maguk, mind a róluk szóló ismeretek a konstruáló ember önkényétől függenek.

De hogy ez a szubjektív nominalizmus nem egy társadalom végleges szétbomlásának jele — mint korábban egy-egy társadalmi forma lezáródásánál láttuk —, az két ponton is megmutatkozik.

Az egyik, hogy Hobbes a geometriától majdhogynem metafizikus megoldásul az egzakt tudományosság kritériumait átviszi a társadalomra, amennyiben szerinte az állam és a jog, a politikai rend, „legalábbis elvben", hasonló módon az emberi önkénytől függ, mint a geometria tárgyai, amiből az következik, hogy a geometrián kívül még egy egzakt, a tapasztalattól független és mégis objektíven érvényes tudomány van: a racionális politika.

A gondolatmenet társadalmi oka világos: a többször jellemzett történelmi helyzetben a geometria, a természettudományok és gyakorlati alkalmazásuk, a technikai tudományok a termelőerők fejlődésének szükséges, szilárd, tudományos alapjául szolgálnak. A „racionális politika" pedig az osztálymozgásoknak abban a zűrzavarában nyújt tudományos bázist, amely Hobbes hazájában lejátszódik és amelynek értelme az újarisztokráciával egységfrontot alkotó polgárságnak a régi

feudális arisztokrácia ellen a hatalomért, egyszóval az új termelési viszonyok kialakításáért vívott harca.

Hogy ez nem erőszakolt konstrukció, belemagyarázás, azt igazolja a hobbesi filozófia másik pontja, az, amely a filozófia céljáról, feladatáról és ezen belül a gyakorlat szerepéről szól.

A filozófia célja vagy feladata az — írja a „De Corpore" c. munkájában —, hogy javunkra, az emberi élet kényelmére használjuk fel, és megismétli Francis Bacon híres tételét, amely szerint a tudás hatalom, hozzátéve, hogy minden elmélkedés célja „valamely cselekvés kivitele vagy valamely dolog véghezvitele".

A tudomány révén — tér vissza ugyanerre a gondolatra a „Leviatán"-ban is — megtanuljuk, hogy annak alapján, amit most képesek vagyunk létrehozni, miként alkothatunk kívánságunk szerint valami hasonlót vagy különbözőt. Ha megfigyeltük ugyanis, hogy valami hogyan, milyen módon és milyen okok eredményeképpen jön létre, ahányszor csak hasonló okokkal rendelkezünk, mindannyiszor azt is tudni fogjuk, miként hozhatjuk létre a megfelelő okozatokat.

A tudomány ezek szerint nem öncélú, hanem a gyakorlati cselekvés, az ember természet feletti uralmának megalapozója. S hogy mindez nála nem általánosság, hanem nagyon is konkrét és közvetlenül a társadalmi gyakorlatba kapcsolódik, hadd idézzük ugyancsak a „De corporé"-ból azokat a szavakat, amelyek egy újabb szakasz nyitányául szolgálhatnak: „Hogy mi a filozófia haszna és különösen a fizikáé és geometriáé, azt legjobban akkor értjük meg, ha számba vesszük azokat a főbb vívmányokat, melyekre az emberiség képes... Nos, az emberiség legnagyobb vívmányai a mesterségek; nevezetesen az anyag és a mozgás mérése; nehéz testek mozgatása; az építészet; a hajózás; műszerek készítése mindenféle célra... stb. Hogy e tudományoknak milyen nagy áldását élvezi az emberiség, azt sokkal könnyebb megérteni, mint kifejezni... — és, teszi végül hozzá — mindezeknek az áldásoknak a forrása a filozófia."

Az eddig vázolt törvényszerűséget egy filozófus rendszerében Kantnál a legkönnyebb bemutatni. Nem azért, mivel Kant filozófiai működésében a hagyományos filozófiatörténetek is három korszakot különböztetnek meg — az ő felosztásuk egyébként nem azonos a

miénkkel —, hanem azért, mert a három szakasz fő problémái rendre a természet, a társadalom és a gondolkodás. Ez persze nem jelenti azt, mintha Kantnak ne lennének mindhárom periódusban logikai, etikai, sőt esztétikai tárgyú írásai, és hogy ne foglalkozott volna élete vége felé ismét természetbölcselettel, mint a hagyatékából előkerült „Átmenet a természettudomány metafizikai kezdő okairól a fizikára" c. kézirata és más írások bizonyítják — amelyek első pillanatra valóban nem illenek bele a sémába.

Ha azonban Kant egy-egy tevékenységi szakaszának alapvető kérdéseit vesszük szemügyre, már nem sémának látjuk a sémát, hanem magától értetődő fejlődésnek, éspedig nem is egy filozófus rendszere megérésének és kiépülésének, hanem a társadalmi viszonyok tükörképének, ezeket persze nem csupán a szűkebb, hanem a legtágabb értelmükben véve, ideértve tehát a tudományok fejlődését is.

S mindjárt e ponton találjuk az első tisztáznivalót. Hogyan lehetséges — szokták feltenni a kérdést —, hogy Kant Königsbergben, a kis keletporoszországi eldugott városkában, melynek határát életében soha el nem hagyta, s laboratóriuma sem volt, ahol kísérletezhetett volna, a természettudomány legújabb eredményeit nemcsak figyelemmel tudta kísérni, hanem további fejlődésének is ösztönzője, sőt előfutára lehetett. A csak mintegy 50 000 lakosú Königsberg a kelet-nyugati, illetve az angol—lengyel—litván—skandináv kereskedelmi forgalom fontos csomópontja volt, és sok adatunk van arról, hogy művelt angol és holland kereskedők közvetítésével hogyan szerzett Kant ismereteket a nyugateurópai természettudományos életről és eredményekről. Gyakran látogatták neves hazai és külföldi tudósok, rendszeresen levelezett velük, a königsbergi helyőrség tisztjeinek matematikai, fizikai és földrajzi előadásokat tartott. Mindez annak a jele volt, hogy Németország a polgárosodás küszöbére érkezett, érdeke fűződött a termelőerők fejlődéséhez, s ezzel az idevágó érdeklődés is felébredt.

Nem lehet immanens filozófiai fejlődésnek tekinteni azt, hogy Kant már mint egyetemi hallgató az „eleven erő" kérdésével foglalkozik, azokkal a bizonyítékokkal, „amelyeket Herr von Leibniz és más mechanikusok felhasználtak", hogy éppen Bernoullihoz kap-

csolódik, s beleveti magát a legnagyobb vitába, amely „Európa geométerei között dúl" — hogy ti. az erő mv^2-tel vagy mv-vel mérendő-e. (A megoldást — a mozgási energia = $mv^2/2$ — d'Alambert valamivel korábban már megadta, erről azonban Kant nem tudott.) Azt hangsúlyozza, hogy számára a kérdésnek módszertani jelentősége van. Materialista beállítottságát jellemzi, hogy — a témával összefüggésben — a teret a szubsztanciák hatóerejétől teszi függővé, tehát nem tekinti — mint később — szubjektívnek, és hogy nemcsak háromdimenziós teret, hanem „más dimenziójú tereket" is lehetségesnek tart.

Természetbölcseleti írásaiban fokozatosan kibontakozik a természeti fejlődés gondolata. Így egy tanulmányban megállapítja, hogy a föld tengely körüli forgása lassul, s az okot az ár-apályban látja, azt vizsgálja, hogy megöregszik-e a föld stb.

E korszakának „Az ég általános természetbölcselete és elmélete, avagy kísérleti vázlat a világegyetem mibenlétéről és mechanikai eredetéről a newtoni alapelvek szerint" c. névtelenül megjelent főművében azután, összegezve a korábbi tanulmányaiban felvetett kérdéseket, arra az álláspontra helyezkedik, hogy a világegyetemben fejlődés van.

Ezzel legalábbis olyannyira kopernikuszi fordulatot hajtott végre a természetbölcseletben, mint a transzcendentális szemléletnek az ismeretelméletbe való bevezetésével. Az „Általános természettörténet" ugyanis azzal az akkoriban uralkodó felfogással is szakított, amely a bolygóknak értelmet és akaratot tulajdonított, és lényegileg meghaladta Newtont is, aki még felvette az „első mozgatót".

Kant ezzel az elméletével kiterjesztette a mechanisztikus felfogást a világ keletkezésére, amennyiben megmutatta, mint lesz a kaoszból, külső beavatkozás nélkül, tisztán a természet törvényszerűsége szerint, kozmosz. Itt a napok egy-egy rendszert alkotnak, ezek a mienkhez hasonló állócsillagrendszereket, ezek pedig ismét még magasabbrendű, még mérhetetlenebb rendszert. Mi tehát világok és rendszerek fejlődő struktúrájának első tagjai vagyunk. E rendszerbeli egység a keletkezés egységes okára utal. Feltehető, hogy a mi napvilágunk anyaga eredetileg elemi alapanyagként feloldódva a világegyetem

egész terét betöltötte, s az ebből az állapotból kialakult testek, az egész világegyetem az anyag erőiből levezethető. Ez az erő a vonzás, a természetnek azonban van egy taszítóereje is, ez a kigőzölgésekben, az egyes testekből kiáradó szagokban stb. és — a „szellemi anyagok" kiterjedésében mutatkozik meg.

A két ellentétes erő hatására jönnek létre a részecskék örvénylő mozgásai, ezekből magyarázható a központi tagok és mozgásaik eredete. E keringő rendszerekből a mechanika törvényei szerint le lehet vezetni a bolygók, holdak, üstökösök stb. s a mi naprendszerünk analógiájára más naprendszerek keletkezését is. A világteret végtelen számú ilyen világ tölti ki. Az időt illetőleg: a világkeletkezések folyamata sohasem befejezett, az egyes világtestek és rendszerek fennállása nem időtlen — ha egyszer keletkeztek, el is múlnak —, az egész azonban végtelen és örökkévaló.

E folyamat, a mozgások és a mozgók aránylag egyszerűek, s ezért könnyen megismerhetők. Bonyolultabb a helyzet a szerves életet illetőleg, mert nehéz azt mondani: „adjatok anyagot, és én megmutatom nektek, mint lehet létrehozni egy hernyót". De e területen való tudatlanságunk csak azzal magyarázható, hogy e lények oly változatosak és bonyolultak — ez okozza, hogy nem tudjuk mechanikus okokkal világosan megmagyarázni az életnek ezt a területét. Földünk analógiájából azonban következtethetünk arra is, hogy a fejlődés hasonló mértékét elért más csillagok szintén lakottak, és élőlényeik is hasonlók a mieinkhez. Minél sűrűbbek az anyagok, amelyekből a világtest áll, annál durvább a szervezet, annál tehetetlenebb a gondolkodási erő, zavarosabbak és homályosabbak a képzetek, több a tévedés és a bűn, hatalmasabbak a szenvedélyek. S mivel a bolygók annál sűrűbbek, minél közelebb vannak a naphoz, a bolygók lakóinak testi és szellemi szervezete is ennek megfelelő fejlettséget mutat — vagyis a bolygókon a Merkurtól a Saturnusig a tökéletesség különböző fokain álló szervezetekkel találkozunk.

Hiába hangsúlyozza azután, hogy mindez — mivel a fejlődés így a tökéletesség felé irányul — nem mond ellent a vallásnak, a fejlődés e felfogása mechanisztikus materializmus, amely még a Newton-féle deizmust is kiküszöböli. A lisszaboni földrengéssel kapcsolatban

is — az akkor dívó morális és vallásos elmélkedések helyett — a föld belsejében lejátszódó vulkanikus folyamatokra hívja fel a figyelmet.

A „Monadologia physicá"-ban szubjektíve ugyan Leibniz és Newton összeegyeztetésén fáradozik, az a fejtegetése azonban, hogy az egyes atomok szigorú törvényszerűséggel együttműködő erőközpontok, amelyek eredményezik a természet nagy ősi összefüggéseit, lényegileg az egyetemes összefüggés elvét juttatja kifejezésre, és kizár minden transzcendenciát.

Kisebb geofizikai tanulmányait is meg kell itt említenünk — különösen szélelméletét, amelyben a föld tengelyforgásából vezette le a szelek forgástörvényét. Más kérdés, hogy úttörő hipotézisei és megoldási kísérletei hatástalanok maradtak — szélelméletét pl. 80 évvel később, Kant tanulmányairól mit sem tudva, a fizikus Dove újra megfogalmazta. Mint természetkutatónak késői értékelése nem csupán arra vezethető vissza, hogy fiatalkori munkáival csak akkor kezdtek foglalkozni, amikor már világhírű filozófussá vált, hanem elsősorban arra, hogy a tőkés termelés, a termelőerők fejlődése Németországban is előtérbe hozza a természettudományos kutatásokat.

A francia forradalom, illetve a nyomában járó németországi tőkés átalakulás előtérbe állította a társadalom mozgástörvényeinek a kérdéseit is. Ennek megfelelően látott napvilágot egy sor kisebb munka: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből", „Mi a felvilágosodás", a Herder történelembölcseletével foglalkozó cikkek, az emberi faj fogalmáról írt tanulmány, „Az erkölcs metafizikájának alapja", „Az emberi történelem feltehető kezdete", „Az örök béke" — amelyeket a hagyományos filozófiatörténet előszeretettel minősít Kant kritikai periódusa hors d'oeuvrejeinek, mivel időbelileg már ide tartoznak, de a kritikai művek koncepciójába nem illeszkednek bele.

Nem feladatunk, hogy ezt a kérdést itt megoldjuk. Csak utalunk rá, hogy bármennyire is „formális etika" a „Gyakorlati ész kritikája", a „kötelesség"-elv előtérbe állítása a szabadversenyes kapitalizmus küszöbén társadalmilag-történelmileg nagyon is determinált, és „A jogelmélet metafizikai alapjai" meg az „Erénytan metafizikai

alapjai" éppúgy társadalombölcseleti írások, mint ahogy a „Karok vitája" is a történelembölcselet alapvető kérdéseit feszegeti („Hogyan lehetséges történelem a priori?").

S így, ha kronológiailag nem is határolódik el pontosan a transzcendentális filozófia korszakától, ezt a társadalmi-történeti periódust nyugodt lelkiismerettel tekinthetjük Kant filozófiai működése második — idealista jellegű — szakaszának.

Ez azonban nem arra vezethető vissza, mint egy-egy egész társadalmi forma egész filozófiájának átnézeténél láttuk és még látni fogjuk, hogy új termelési viszonyok egy bizonyos ponton már akadályozzák a termelőerők további fejlődését és az ennek megfelelő társadalmi feszültségek létrehozzák az idealista társadalmi elméleteket. Hanem arról, hogy bizonyos elaléltság után feléledt korábbi társadalmi viszonyok akadályozzák a termelőerők fejlődését. Itt nem egy haladó periódus után következő, hanem egy előbbinek az átnyúlásából, meghosszabbodásából eredő akadályokról van szó. Ezért a kanti történelembölcselet nemcsak idealista, hanem (ellentétben az eddigi optimista utópiákkal) pesszimista módon utópisztikus.

Az angol feltörekvő polgárság a termelőerői fejlődését akadályozó feudális termelési viszonyokat forradalmi úton megsemmisítette, és csak a termelőerők fejlődésében szintén érdekelt „újarisztokráciával" kötött kompromisszumot, a francia polgárság pedig teljesen tiszta helyzetet teremtett. A német polgárság viszont soha sem számolta fel forradalmi úton a feudális termelési viszonyokat — ezt részben külső erők, részben a proletariátus végezte el. Így vált Kant elmélete, amennyiben haladó, nem a német, hanem — Marx kifejezésével élve — „a francia forradalom német teóriájává".

Nem feladatunk Kant történelembölcseletének részletes ismertetése, csupán az említett két döntő mozzanatra utalunk: idealista és pesszimista módon utópista jellegére.

Ami az elsőt illeti, a kérdést nem tartjuk elintézettnek azzal az általánossággal, amely szerint minden Marx előtti társadalomelmélet idealista. De vitáznunk kell azokkal is, akik Kant történelembölcseletét, naturalista vonásai hangsúlyozásával, materialistává igyekeznek minősíteni, hogy így beilleszthető legyen a kanti materialista termé-

szettudományos gondolatrendszerbe, s elnyerve ennek egzaktságát, politikai alappá válhasson.

Kant szerint az ember tudományosan csak egyetlen kérdésre tud felelni: hogyan lehetséges a természet? Minden más metafizika, vagy, mint a „Gyakorlati ész kritikája" mondja, emberi-társadalmi-szükséglet, az érzület igénye, nem pedig egzakt tudomány. Igaz ugyan, hogy a történelemben és a társadalomban minden „éppúgy állandó természettörvények szerint megy végbe", mint a természetben. De amíg a természeti megismerést csak a magánvaló korlátozza, a történelmi megismerésnek társadalmi korlátai is vannak: az emberek már nem állatok, amelyek „történéseikben pusztán ösztönszerűleg járnak el", de még nem is „eszes világpolgárok", hogy teljesen tervés ésszerűen, „saját szándékból" csinálják történelmüket. Az ember tehát a történelmi cselekvést illetőleg is két világ polgára, phaenomenon-ember mint biológiai-fiziológiai lény, és noumenon-ember, akinek mint észlénynek etikai szabadsága azonban csak módszertani, nem pedig valóság.

Hogyan próbálja Kant a történelmet illetőleg ezt a kettősséget feloldani? Úgy, hogy a természetet hipposztazálja, és belefoglalja a történelmet is. Az ember így — ellentétben a „Gyakorlati ész kritikája" maximájával — nem cél, hanem eszköz lesz, mégpedig a természet eszköze, amelynek az emberrel különös, rejtett célja van: ő az egyetlen eszes teremtménye a földnek, tehát kiválasztott arra, hogy a természet rejtett célját megvalósítsa.

E cél pedig az, hogy a természet összes képességei tökéletesen kifejlődjenek. Az ember van hivatva arra, hogy e fejlődés hordozója, alanya legyen. A természet ezért az emberbe belelopja a fejlődés hajtóerejéül szolgáló tulajdonságot: a társiatlan társiasságot, azaz az embernek azt a hajlamát, hogy társadalmat alkosson, „ami amellett mégis egy általános ellenállással jár együtt, mely viszont állandóan a társadalom szétbomlásával fenyeget".

A társiatlan társiasság fogalmának fejtegetése: monumentális dadogás — ugyanúgy, mint Hegelé az „ész cseléről". Egyikük sem fogalmazhatta még meg sem a létért való küzdelem darwini diadalmas polgári jelszavát, sem az osztályharc marxi elméletét.

Kant látja a történelem, a társadalmi mozgás feszítőerőit, ellentmondásait, de nem érti. Nem tudja megnevezni, hogy a természet rejtett célja és az emberen keresztül történő megvalósítása lényegében a még homályos, kialakulatlan, de már ébredező polgári osztályösztön.

Ám működését már eléggé pontosan leírja: mint „tudja" a természet az egyes embernél jobban, hogy mit kell ennek cselekednie. „Az ember egyetértést akar, de a természet jobban tudja, mi a jó az emberi faj számára: a természet viszályt akar. Az ember kényelmesen és kellemesen akar élni; a természet azonban azt akarja, hogy az ember kitörjön a hanyagságból és tétlen megelégedésből, munkára és fáradozásra." Egy árkádiai pásztoréletben — írja —, a tökéletes egyetértésben, megelégedésben és kölcsönös szeretetben minden tehetségnek örökre csírájában rejtve kellene maradnia, az emberek, ha jóindulatúak volnának, mint a juhok, amelyeket legeltetnek, aligha szereznének létüknek nagyobb értéket, mint ami ennek a házi állatnak van, akkor nem töltenék ki azt az űrt, amely a mindenségben, ennek célját illetőleg, az ésszel felruházott természet számára fenn van tartva.

Mi egyéb ez, mint a szabadversenyes kapitalizmus társadalmi harcának a természetbe vetítése — hasonlóan a hobesi bellum omnium contra omneshez. S így jogosnak látszik az a felfogás, amely Kant következő szavaiból a Bastille lerombolóinak diadalkiáltását véli kihallani: „hála legyen a természetnek az összeférhetetlenségért, a rosszindulatúan versengő hiúságért, a soha ki nem elégíthető hírvagy hatalmi vágyért! Ezek nélkül örökre fejletlenül szunnyadna az emberiség minden kiváló természeti képessége."

De bármennyire is nem értjük a kanti „természet"-en a „gondviselést" — a kanti történetfilozófia végeredményben mégis beletorkoll egy erkölcsi teleológiába, mert a célmeghatározásban „egy bölcs alkotó rendelkezését" látja. A „naturalizmusból" tehát a történelem területén — essenek bár „az emberi cselekvések éppenúgy, mint minden más természeti jelenség, általános természettörvények alá" — mégis idealizmus lesz, röviden: a természetből — Természet.

Az, hogy az ember eszköz a Természet kezében, kitűnik pesszimista utópizmusából is. A természet célja — mint láttuk —, összes képessé-

geinek kifejlődése, nem az emberben, hanem az emberi nemben, az emberiségben érhető el.

Az út ehhez „egy általános, jog szerint igazodó polgári társadalom", azaz olyan, amelyben megvan a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak egy általános antagonizmusa, ugyanakkor a szabadság határai is a legpontosabban megvannak szabva és a legteljesebben biztosítva. A tökéletes megvalósulás azonban „talán lehetetlen is". Mert igaz ugyan, hogy a megvalósulás legalkalmasabb kerete „a polgári egyesülés", de „olyan görbe fából, mint amilyenből az ember teremtve van, nem igen lehet egészen egyenest faragni". Kant itt a szabadverseny sejtelmeként a következő hasonlatot használja: az erdei fák nap- és fényigényükben arra kényszerülnek, hogy egymást túlhaladják, s így nőnek szép magasra és egyenessé, míg a magányos fák — szabadságukban — tetszésük szerint terjesztve ki ágaikat, púposan, ferdén és görbén nőnek.

Ez a Természet által az emberre rótt tevékenység — éppúgy, mint a „Gyakorlati ész kritikájá"-ban a hajlam leküzdésével kialakult kötelességérzetből történő cselekvés — nem jár sem boldogsággal, sem jóléttel. „Az emberi dolgoknak ebben a menetében a vesződségek egész légiója vár az emberre." S az is csak a természet által az emberbe belopott illúzió, hogy az egyes nemzedékek fáradságos munkájukat utódaikért végzik, hogy „ezek számára egy lépcsőfokot készítsenek, amelyről aztán az épületet, melyet a természet célul tekint, magasabbra emelhetik". Ez az épület ugyanis sohasem készül el, még az „utolsó nemzedéknek" sem szolgál majd otthonául. Az embernek, az emberi nemnek sohasem lesz része a boldogságban.

De a természetnek nem is ez az intenciója. Nem az a lényeges — fejtegeti Kant —, hogy elérjük a célt, hanem csak az, hogy közelebb jussunk hozzá, mert hiszen minden közeledés a fennálló tagadása, minden új lépcsőfok elérése az előbbi elhagyása. A célt illetőleg a helyzet bizonytalan, de ez nem baj, ez az emberiség sorsa — „csak a közeledést tette a természet kötelességünkké".

Ebből az utópiából már hiányzik az ideális állapotok rajza, csupán egy vezéreszme marad, hogy az embereket cselekedeteikben irányítsa, ez pedig nem más, mint „egy tökéletesen igazságos polgári alkotmány",

az egyetlen állapot, amelyben az emberiségbe beojtott összes képességek tökéletesen kifejlődhetnek.

De az, hogy ez az állapot sohasem érhető el, nem olyan pesszimizmust hoz létre, amely megbénítja a cselekvőt és lemondatja illúzióiról. Ellenkezőleg — ez a puritán protestáns predesztináció, amelynek eleve elrendeléséből nem passzivitás és lemondás, hanem tettrekészség, halálmegvető bátorság születik.

S miért pesszimizmus ez mégis? A választ Kant e történelembölcseleti elméletének történelmi-társadalmi sorsa adja meg. Kant teóriájában az tükröződik, hogy kora Németországában még nem remélhető, hogy a polgári társadalom, a szabadverseny általa ábrázolt állapota, az a bizonyos tökéletes polgári alkotmány megvalósuljon.

Ugyanez a gondolat merül fel egy évszázaddal később, amikor a polgári társadalom hanyatlása már elkezdődött, de a proletariátus még viszonylag gyenge volt, nem élt benne a biztos győzelem tudata, a szocializmus csupán eszmeként és eszmei hajtóerőként, nem pedig reálisan megvalósítható célként lebegett a szeme előtt. A revizionisták, Bernsteinnel az élükön, a nem véletlenül „vissza Kanthoz!" jelszó alatt ugyancsak nem véletlenül hirdették ugyanazt, mint Kant: „a mozgalom minden, a cél semmi!"

Kant történetbölcseleti koncepciója is ezt a történeti pillanatot rögzíti: túl van már azon, hogy a valóság elől utópiába meneküljön, de még nem tud hinni eszméje realizálódásában: az eszme nem is konstitutív, hanem csupán regulatív principium. Hiszen „képtelen terv, egy eszme szerint, amint a világ folyamatának haladnia kellene, ha az bizonyos eszes céloknak alá volna vetve, történelmet írni, úgy látszik, ilyen szándékból csak egy regény jöhet létre", mondja, s ezzel egyben jelzi, hogy történelembölcseletében nem kíván olyan egzakt törvényszerűségeket megállapítani, mint a természetre vonatkozólag.

Kant filozófiai működésének harmadik szakaszával, a kriticizmussal vagy, más szóval, a transzcendentális filozófiával kapcsolatban nem az a fő probléma, hogy idealizmusára, szubjektivizmusára mutassunk rá. Ez ugyanis sem szélesebb analízisre, sem különösebb bizonyításra nem szorul. Hiszen ő maga írja: transzcendentális „minden megismerés, amely nemcsak a tárgyakkal, hanem a tárgyakról

való megismerési módunkkal, amennyiben ez a priori lehetséges, foglalkozik". E módszer lényege, hogy nem megismerésünk igazodik a tárgyakhoz, hanem a tárgyakat megismerő képességünk határozza meg — durván fogalmazva: a természetnek az ember megismerőképessége írja elő törvényeit. Ez valóban idealizmus — mégpedig szubjektív. Vagy legjobb esetben is interszubjektív, amennyiben minden egyes felnőtt normális ember rendelkezik vele — amiből azután Kant kialakítja a „tudat általában" fogalmát, feladva ezzel nemcsak a neokantiánusoknak, hanem a „társadalmi tudat" mibenlétét kutatóknak is a nagy kérdést.

Mégsem lehet egyenlőségjelet tenni sem Kant és Berkeley, sem Kant és a közvetlen előzményül, kiindulópontjául, forrásául szolgáló Hume közé sem.

Ami a Berkeleyvel szemben való különbségét, sőt ellentétét illeti, Kant maga mondja: „minden igazi idealista tétele — az eleai iskolából egész Berkeley püspökig — ebben a formulában foglaltatik: minden érzékletek és tapasztalatok útján szerzett megismerés semmi más, mint puszta látszat, és csak a tiszta értelem és ész eszméiben van igazság. Ezzel szemben az alapelv, amely az én idealizmusomat általánosan irányítja és meghatározza, a következő: a dolgokról a puszta tiszta értelemből vagy tiszta észből származó minden megismerés semmi más, mint puszta látszat, és csak a tapasztalatban van igazság."

A tapasztalat fogalma azonban már régen nem téveszt meg senkit, hiszen komplex mivolta, az a természete, hogy belőle éppúgy el lehet jutni a materializmushoz, mint az idealizmus legszélsőbb formájához, a szolipszizmushoz, filozófiai közhely. Mindössze csupán arról van szó, hogy vajon a tapasztalaton a tudattól független valóságot, azaz a „megismerés tárgyát" értjük-e, vagy pedig a tudat tartalmát, az érzeteket, amelyek a „vizsgálat tárgyai", vagy, Mach kifejezését használva, „amelyekből a tapasztalat ered". De kell-e egyéb bizonyíték ahhoz, hogy a tapasztalat és a szubjektív idealizmus jól megférnek egymással, mint Fichtének az a Lenin által is idézett kijelentése, hogy „filozófiámnak szelleme és lelke ez: az embernek egyáltalán nincs

egyebe a tapasztalaton kívül és mindenhez, amihez hozzájut, csakis a tapasztalat útján jut hozzá."

Kétségtelen, hogy Kant a tapasztalat fogalmát még nem ebben a szubjektív idealista értelemben használja, hanem szembeállítva az absztrakt fogalommal még a materializmus tojáshéjának rajta vannak a nyomai, amikor leszögezi, hogy a szemlélet fogalom nélkül vak, a fogalom szemlélet nélkül üres.

Viszont nem cáfolata idealizmusának az sem, hogy a „Tiszta ész kritikája" második kiadásában — az első kiadást ért támadások elleni védekezésül — azt mondja: „saját létem puszta, de empirikusan meghatározott tudata bizonyítja a tárgyaknak a térben kívülem való létét" — lévén a materializmus első kritériuma nem a világ létezésének elismerése, hanem a lét tudattól független voltának, a tudathoz képest való elsődlegességének az elismerése. Kant erre adott válasza az apriorizmusában keresendő.

Itt ismét utalnunk kell a transzcendentalitás fent idézett kanti meghatározására, amely szerint az a priori fogalmát sem a „velünk született" értelmében, sem pedig „transzcendensnek", azaz tapasztalatfelettinek, metafizikusnak nem szabad felfogni, hanem „transzcendentálisnak" kell tekinteni, amit úgy lehetne körülírni, hogy ez a feltétele annak, hogy egyáltalán tapasztalat létrejöhessen. Azaz időbelileg nincs megismerés a tapasztalat előtt — Kant ki is jelenti, hogy minden megismerés a tapasztalattal kezdődik —, de ez nem jelenti azt, hogy minden megismerésünk a tapasztalatból is ered. Maga a tapasztalati megismerés már valami összetett, része az, ami a benyomásokból adódik és az, amit megismerőképességünk — az érzéki benyomásoktól indíttatva — önmagából ad.

Van tehát a posteriori megismerés — ennek alapja és forrása a tapasztalat —, és van a priori — vagy tiszta — megismerés, amelyben semmi empirikus nincs, és az előbbitől a szükségszerűség és általánosság jegyei által különbözik. A megismerés azután az ítélet mérlegére kerül: a csak magyarázó ítélet analitikus, a kiterjesztő, új ismeretet adó a szintetikus.

Arra a kérdésre tehát, hogyan lehetséges a tudományos tapasztalat, Kant azzal válaszol, hogy a priori szintetikus ítéletek útján — és-

pedig az érzéki szemlélet minden materiális elemétől való elvonatkoztatás által, úgy, hogy marad az érzéki szemlélet két tiszta formája, a tér és az idő, majd következik az időben-térben megjelenő benyomások egységes fogalmakban való rendezése, azaz a változatosnak az értelem kategóriái segítségével való egységbe foglalása.

Az eredmény: Kant alapkérdésének — hogyan lehetséges tiszta természettudomány — megválaszolása: minden természettudomány csak annyiban egzakt, amennyiben benne az a priori szintetikus természetű matematika alkalmazható. Ez megfelel a kor „tudományról" alkotott általános felfogásának, és kerülő úton visszatérés a kanti kiindulóponthoz is: ahhoz ti., hogy abban a korban a termelőerők fejlődésének létkérdése a természetre vonatkozó megbízható, egzakt „tudományos" ismeret.

Ugyanakkor éppen a logikának-ismeretelméletnek ez a periódusa veti fel a megismerés határainak, korlátainak a problémáját is. Ezt Kant a dualizmusával oldja meg, azzal, hogy a megismerés tárgyát felosztja phenomenonra és noumenonra, mai szóval jelenségre és lényegre, és csak az előbbiről ismeri el, hogy „tudományosan" megismerhető. A jelenségvilág pedig azért érthető számunkra, mert törvényeit mi magunk alkotjuk — ez tehát a válasza a materializmus egyik döntő kérdésére, a kauzalitásra: ezt kategóriának, tehát az emberi megismerőképesség szubjektív alkotásának tekinti —, ugyanakkor élesen megkülönbözteti felfogását a Hume-étól is, aki szerint a kauzalitás fogalma a tapasztalatból ered.

E fordulattal éri el azután azt a társadalombölcseletileg rendkívül fontos eredményt, hogy, ellentétben társadalmi utópiájával, ismeretelméleti agnoszticizmusa nem párosul — mint Hume-nál — a szkepticizmussal.

Miért fontos ez? Azért, mert ez a különbség azt a különbséget tükrözi, ami a Hume Angliája és a Kant Németországa között van a termelési mód tekintetében. Az előbbiben egy fejlődési periódus lezárul, utóbbiban ugyanaz kezdődik.

A kanti agnoszticizmus tehát csupán korlátozása a megismerés területének — a magánvaló, a lényeg, a noumenon megismerhetetlen, de nem transzcendens, hanem határterület, éspedig a kriticista állás-

pontjából, aki tehát számot vet a rendelkezésre álló megismerési apparátussal, és azt igyekszik megállapítani, hogy ez mire, mennyire képes.

Ez a kriticizmus azután nemcsak a dogmatizmus, hanem a szkepticizmus ellen is fordul. Az előbbi éppen azért nem kielégítő, mert a megismerőképességet magát nem teszi vizsgálat tárgyává, és fel sem merül benne a gondolat, hogy amit viszont vizsgálat tárgyává tesz, azzal esetleg nem boldogul. A szkepticizmus pedig, ha következetesen végiggondolja álláspontját, önmagát semmisíti meg, hiszen ha azt vallja, hogy nem juthatunk helyes megismeréshez, akkor ez a tétele is tarthatatlan.

Kant a két irányzatot elismeri ugyan — a kriticizmus előfutárainak —, és azt gondolja a kriticizmusról, hogy hiányosságaikat fogalmilag kiküszöböli és megalkotja a szintézist, de nem jut el ahhoz a felismeréshez, hogy mindezen irányok jogosultsága, relatív eredményei társadalmilag-történelmileg determináltak.

Azaz az ő kriticizmusa szociálisan ugyanazt a funkciót tölti be, mint az augustinusi kételkedés és a descartes-i cogito, és filozófiatörténeti szerepe is megfelel azokénak. Mindhárom irányzat módszertani kételkedés, nem pedig etikai szkepticizmus, tehát leszámolás a hagyományokkal és valami újnak a kezdete.

S hogy ez nem elszakadás a valóságtól, sőt bizonyos mértékig még harmonizál is az empirizmussal, mutatja Kant egyik kijelentése a „Tiszta ész kritikájá"-ban, amely szerint: „hogy mi lehet a magánvaló dolog, azt nem tudom és nincs is rá szükségem, hogy tudjam, mivel számomra egy dolog soha másképp elő nem fordulhat, mint a jelenségben."

Ez az álláspont nemcsak „az adott világgal való megelégedést" fejezi ki, hanem pragmatista jellegével magában hordja azt a lehetőséget is, amely azután a „Gyakorlati ész kritikájá"-ban realizálódik: a jelenségeken való túlhaladás igénye még csak etikai síkon jelentkezhet, ami ismét csak a társadalmi elmaradottságra utal.

Ezt az összefüggést érzi homályosan — és fejezi ki igen bonyolultan — Fichte a maga tett-filozófiájával, azt ti. hogy ezen a társadalmi fejlődési fokon a megoldás lehetetlen, a német polgárság erőtlen.

Mire pedig lehetségessé vált, akkor a polgárság már nem akarta megoldani, mert most már ugyan elég erősnek érezte magát a feudalizmussal szemben, de nem érezte magát elég erősnek a proletariátussal szemben.

Így azután, ahogyan a polgárság egyes társadalmi kérdéseit már a proletariátus oldotta meg, ugyanúgy a gyakorlati ész polgári-etikai mivoltából ismeretelméletivé a proletariátus filozófusának, Marxnak a bölcseletében alakult át, amikor is felállította híres tételét: „eddig a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, de a feladat az, hogy megváltoztassuk."

Rátérve annak elemzésére, hogyan tükröződnek a kapitalizmus nagy történelmi szakaszai a filozófiában, előre kell bocsátanunk, hogy ezeket a szabályosan visszatérő konjunktúra-válságperiódusok viszonylag önálló, de egymással kereszteződően összefonódó kisebb részekre osztják, s ez az elemzést jócskán megnehezíti.

A kapitalizmus történetének első nagy szakasza a XVII. század közepétől a XVIII. századnak nem egészen a végéig terjedő a közel másfél évszázad, amelynek során az angol polgárság véghezvitte forradalmát, és osztálykompromisszum útján megvetette a brit világbirodalom alapját.

E szakasz a Hosszú parlamenttel induló polgári forradalommal kezdődik — felöleli a király és a parlament köré tömörülő két tábor küzdelmeit, a Cromwell vezette independensek győzelmét, I. Károly kivégzését, a burzsoáziának és az újnemességnek a forradalmi kispolgárság és szegényparasztság fölé kerekedését, a holland tengeri és kereskedelmi hegemónia megtörését, Anglia mint tengeri nagyhatalom kibontakozását, az amerikai és indiai birtokok megszerzését, a versenytárs Franciaország fölé kerekedését, s záró akkordul a világ első hatalmává fejlődött Nagy-Britanniára főként történelmi távlatból súlyos csapást mérő amerikai függetlenségi háborút, amely legjelentősebb észak-amerikai gyarmata elvesztésével járt.

Mindezek az események lényegében persze a termelőerők fejlődésének, illetve ezzel összefüggésben a termelési viszonyokban végbemenő változásoknak következményei voltak.

Ami a termelőerők fejlődését illeti, az idevágó találmányok puszta felsorolása is szétfeszítené e könyv kereteit. Meg kell tehát elégednünk néhány utalással, példával.

A tengeren túli területek gyarmatosítása által kiterjedt hajózás szükségessé tette megbízható órák készítését. Az ehhez fűződő nagy

érdekek magyarázzák nemcsak azt a buzgalmat, amellyel a tudósok foglalkoztak a kérdéssel, hanem azt is, miként csapódott le ideológiailag a kronométer-probléma — hogy egyebet ne mondjunk, vannak filozófiatörténészek, akik Leibniz egész filozófiáját az óra-analógiájára vezetik vissza, a newtoni deizmusról nem is beszélve.

A termelőerők fejlődésének központi kérdése a nagyobb arányú munkaeszközök, gépek, az emberi és az állati munkaerőt meghaladó kapacitású hajtóművek létesítése volt.

Így terelődött a figyelem a gőz már régen ismert, de figyelemre nem méltatott feszítőerejének hasznosítására, a víznek az egyre mélyebb bányákból való kiszivattyúzására. A szénbányák pedig egyre mélyebbek lettek, mert az erdők letarolásával mind több szén kellett vasércolvasztásra, acélgyártásra, gépgyártásra, általában ipari és közlekedési célokra.

E fejlődés következtében a termelési viszonyokban is gyökeres változások mentek végbe. Kialakult a gyárrendszer — a kizárólag munkaerejük áruba bocsátásából élő gyári munkások és a gyártulajdonos „kapitalisták" osztálya. A textilipar fejlődése tönkre tette a kisparcellás parasztokat, ezek mezőgazdasági és ipari bérmunkások lettek. A mezőgazdaság jövedelmezőbbé válása a nagybirtokosokban átmenetileg azt az illúziót keltette, mintha a feudális társadalmi tartalom is helyreállhatna és megerősödhetne — ezt fejezte ki a Cromwell halála után visszaállított Stuart-monarchia. A „dicsőséges forradalom" és a Bill of Rights azonban hamarosan ráébresztette az arisztokráciát, hogy politikai szerepe csak a hatalom tényleges birtokában levő burzsoázia, illetve államának szolgálata lehet.

Itt nemcsak arra kell rámutatni, hogy mint harmonizál a termelőerők fejlődése a termelési viszonyokkal, illetve hogy hol mutatkoznak bizonyos feszültségek, akár azért, mert a feudális maradványok, akár azért, mert egyenlőtlen fejlődésük akadályozza a termelőerők kibontakozását (mint pl. a repülő vetélő alkalmazása nyomán keletkező fonalhiány, majd a fonóipar teljesítőképességével lépést tartani nem tudó szövőipar stb.). Mindezek a kérdések politikailag, technikailag vagy gazdasági intézkedések útján hosszabb-rövidebb idő alatt megoldódtak.

Egyre élesebbé váltak viszont az osztálypolarizálódásból eredő feszültségek.

Az egyik oldalon roppant gazdagságok halmozódtak fel, a másikon viszont gyors tempóban akkumulálódott a nyomor. Nem is nagyon szórványosan már géprombolásokkal is találkozunk (1663-ban gépesített fűrészmalmokat, 1676-ban szalagszövőszékeket, 1710-ben textilgyárakat, 1768-ban Hargreaves-féle „Jenny"-ket, 1776-ban Arkwright-gépeket rombolnak szét stb.). Ehhez járult az évszázados diadalmenetét tartó Nagy-Britannia első nagy veresége: Észak-Amerika elvesztése.

A kortársak természetesen nem láthatták, hogy ezek a jelenségek a „növekedés nehézségei", hogy még csak ezután következik az igazi fellendülés, bontakozik ki az „ipari forradalom", hanem úgy érezték, hogy olyan szociális válság szakadt rájuk, amelyből nincs kibontakozás.

Ezt a közhangulatot, a pesszimizmust, szkepticizmust fejezte ki Gibbon a nyugat-római birodalom romlásának, összeomlásának ecsetelésével, nem is titkolva, hogy az akkori máról és mának szól: „Ezt a borzalmas átalakulást haszonnal lehet a jelenlegi évszázad okulására alkalmazni."

S nehéz lenne félreérteni célzásait, amikor azt fejtegeti, hogy „a római birodalom, tagjainak figyelemreméltó és teljes összeolvasztása által, szilárdan meg volt alapozva... De ennek az egyesítésnek a nemzeti szabadság és a harci szellem elvesztése volt az ára, és a szolgaságba taszított tartományok, megfosztva az élettől és mozgási lehetőségektől, üdvüket a zsoldoscsapatoktól és a helytartóktól várták, akik egy távoli udvar parancsai alatt álltak. Százmilliók boldogsága egy vagy két ember személyi tulajdonságaitól függött, esetleg gyermekektől, akiknek lelkét megrontották a nevelés, a duskálás és a zsarnoki hatalom." S amikor személyeket említett, úgy jellemezte őket, hogy mindenki megértette: Julianus Nagy Frigyest, Szemiramisz Katalin cárnőt, Arcadius és Honorius pedig XIV. Lajost és a spanyol III. Károlyt jelenti. S nyíltan is felvázolja, milyen sors várna Angliára, ha „a győztes barbárok a rabszolgaságot és a pusztítást kiterjesztenék egész az Atlanti-óceánig" — nem maradna más hátra, mint hogy „tíz-

ezer hajó a civilizált társadalom maradványait kivonja az üldöztetés szférájából és Európa az amerikai világban virágozna fel új életre".

Nem halmozzuk tovább az idézeteket, csupán jelezni akartuk velük, hogy a kor legnagyobb szellemei sem látták a polgári társadalom következő fellendülési szakaszát, hanem az átmeneti nehézségekben a hanyatlás és bomlás jeleit vélték felfedezni. Azaz: a korszak filozófiájának felfelé törő, majd tetőpontjára érő s onnan lehanyatló hullámában, melyet Hobbes, Locke és Hume neve jelez, konkrét társadalmi folyamat tükröződik vissza.

Hobbes rendszere, az általános, nagy történelmi hullámvonal felfelé haladó ívében helyezkedik el, s ha saját maga mutat is hanyatlást, ez csak saját tetőpontjához képest az, a fővonalon azonban ez a hanyatlás is emelkedés.

A fővonal felfelé ívelése viszont azt jelzi, hogy itt a termelőerők olyan fejlődéséről van szó, amelyet a termelési viszonyok még nem akadályoznak — a kor filozófiájának jellegét tehát az adja meg, hogy anyagelvű, s hogy mindenekelőtt, illetve általánosságban a természetre vonatkozik.

Mint már említettük, Hobbes egész filozófiájának megvan ez a jellege. A „De Corpore" és a „De Homine" c. munkáival kapcsolatosan ezt felesleges hangsúlyozni. De a „De Civé"-ben és a „Leviatán"-ban, vagyis társadalom-, illetve államelméletében — ha átcsúszik is, mint kimutattuk, az idealizmusba — szintén érvényesül a naturalista elv. Nemcsak azért, mert az államot, a társadalmat élőlénynek, Leviatánnak fogja fel — amit inkább magyarázatnak, analógiának, semmint bizonyításnak kell tekintenünk —, hanem elsősorban azért, mert társadalomtanában ugyanazt kutatja, amit fizikájában és antropológiájában, hogy ti. „melyek a társadalom vagy a béke feltételei az emberek számára, azaz más szavakkal: melyek a természeti törvények". S e tekintetben nem az a döntő, hogy hogyan — azaz szerződés útján — alkotnak az emberek társadalmat, hanem hogy miért.

„Az ember helyzete a polgári társadalmon kívül" c. tanulmány egyik lábjegyzetében így foglalja össze álláspontját: „mindenkinek fenn szabad magát tartania, e célra minden szükséges eszközt fel

szabad használni; azok az eszközök szükségesek, amelyeket szükségeseknek tart. Az embernek *ezért* joga van *mindent* tenni és elvenni, amit önmaga fennmaradásáért szükségesnek tart. Ő maga dönti el tehát, vajon az, amit tesz, jogosan vagy jogtalanul történik-e, ezért az mindig jogosan történik... Ha azonban valaki valamit fennmaradásáért szükségesnek nyilvánít, amit bensejében nem tart annak, akkor ezzel a természeti törvényekbe ütközik..."

Ezekkel az állítólagos természeti törvényekkel próbálja alátámasztani abszolutista államkoncepcióját is, mondván, hogy az élet kellemességei ugyan kölcsönös támogatás révén szaporíthatók, de ezt „sokkal könnyebben lehet elérni *mások* feletti *uralommal*, *mint* a velük való kapcsolattal", és ezért hajt az emberi természet, „amennyiben a félelem nem gátolja, uralkodásra és nem társadalmasodásra".

Sőt, amikor azt fejtegeti, hogy az ember, amíg természeti állapotban, azaz a háború állapotában van, „az emberi erők és egyéb képességek egyenlősége folytán" nem számíthat rá, hogy fenn tudja magát tartani, akkor csak látszólag fordítja szembe a természeti állapotot a társadalmi állapottal, mondván, hogy „az ember nem természettől, hanem nevelés által hajlamos a társadalom-alkotásra". A belátás, az ész, amely a szerződéskötésre késztet, arra, hogy az egyes ember véglegesen lemondva róla átadja a szuverenitását az uralkodónak, nem ellentétes a természetivel — motívumai: „az okozat, a jóság, a becsület és haszon" —, hanem ellenkezőleg: mindez „a természet törvénye". S így naturalizmusát megőrzi nemcsak társadalomtanában és etikájában, hanem logikájában, illetve ismeretelméletében is. A különbség csak az, hogy természetbölcseletében a naturalizmus materialista, filozófiai rendszere többi részében azonban idealista jellegű.

S ha mármost Hobbes filozófiájában a főhangsúly a természetre, a természeti törvények megismerésére esik, még akkor is, ha e törvények érvényesülési szférája a társadalom vagy az emberi gondolkodás, nem követünk-e el torzítást Locke filozófiáján, ha viszont ezzel kapcsolatban a hangsúlyt a társadalombölcseletére helyezzük?

Nem azzal érvelünk, hogy „Értekezés az emberi értelemről" c. főművétől igyekeznénk megtagadni azt a nagy jelentőséget, amelyet a hagyományos filozófiatörténetek tulajdonítanak neki, és előtérbe he-

lyeznénk akár „Két értekezés a kormányzatról" c. írását, akár pedig úttörő jellegű közgazdaságtani munkáit.

A kérdés nem egyes munkái átértékelésével válaszolható meg, hanem azzal a fejlődéssel, amely írói tevékenységében észlelhető, mégpedig nem úgy, hogy ezt a fejlődést egy nagy szellem fokozatos kibontakozásának tekintjük, hanem hogy megfigyeljük: mint függ össze Locke társadalmának alakulásával, hogyan tükrözi azt.

Anélkül, hogy Locke pályafutását — melyben emigráció és magas állások, kegyvesztettség és kitűntetések, üldözés és dicsőség gyakran váltogatták egymást — részleteznénk, csupán arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy az „Értekezés" alapvető gondolatai már 1670—71-ben kialakultak benne, és az egész művet többszöri átdolgozás után végül is 1687-ben fejezte be — azaz még a „dicsőséges forradalom" előtt —, ha megjelenését (1690-ben) Orániai Vilmos trónra lépése és Locke Angliába való újbóli hazatérése tette is lehetővé.

A feltörekvő burzsoázia a termelőerők szabad fejlődéséért vívott osztályharcának a „dicsőséges forradalomig" terjedő szakasza az a periódus, amelyben a filozófia anyagelvű alapon kutatja a természet általános törvényszerűségeit — e korszakot történelmileg adekvátan Hobbes filozófiája fejezi ki.

Locke ezt a filozófiát folytatja — de éppúgy, mint a valóságban, az ő elméletében is mutatkoznak az előjelei annak az osztálykompromisszumnak, amely a „dicsőséges forradalomban" pecsételődött meg.

A kompromisszum filozófiai vetülete a hobbesi materializmuson végrehajtott lazítás volt. Ezt a lazítást végezte el Locke, éspedig kettős irányban. Egyfelől problematikussá tette — Hobbesnál még nem volt az — a természetet mint a tudattól független valóságot, másrészt pedig elindította a tapasztalat fogalmának idealista átinterpretálását, amit mellesleg Berkeley fejezett be.

S itt előre kell bocsátani a következőket. Locke maga is ismeretelméletnek tekinti művét — tárgyát és célját abban jelölvén meg, hogy „kutatás az emberi megismerés eredetéről, bizonyosságáról és terjedelméről", amennyiben „meg akarja magyarázni a módot, miként jut az értelem a tárgyak fogalmaihoz, meg akarja határozni megismerésünk bizonyosságának fokát" stb. Locke maga is világosan

látja, hogy ami a megismerési — belső — folyamatot illeti, az nála inkább pszichológiai jellegű. Figyelmét azonban főleg a külső tárgyakra, a természetre fordítja, ugyannyira, hogy maga is észreveszi: túlságosan is eltért eredeti céljától. Így mentegetőzik: „a közvetlenül előzőkben kissé jobban belebocsátkoztam fizikai kutatásokba, mint talán szándékomban volt. De mert szükséges volt megértetni az érzéklet természetét és elérni a testekben levő tulajdonságok és általuk az elmében keltett eszmék különbségeinek tiszta felfogását, amely nélkül lehetetlen volna értelmesen tárgyalni róluk, remélem, hogy elnézésre számíthatok a természetfilozófiába tett e kis kirándulásért."

Amikor azután könyve első részében hadat üzen a descartes-i velünk született eszméknek, és arra az eredményre jut, hogy nem az elvek, de még csak nem is az ismeretek a velünk születettek, hanem a képesség, a hajlam arra, hogy ismereteket szerezzünk, akkor lényegileg lélektani-történelmi folyamatról számol be, és ismeretelmélet helyett fejlődéslélektani elméletet csinál, illetve a „velünk születettséget" a megismerési folyamatnak nem a végső eredményére, hanem a kezdetére, az eszközeire korlátozza.

S hogy nem ellentét, hanem csupán hangsúlyeltolódás van Descartes és Locke között, mutatja, hogy az igazi tudás eszköze mindkettőnél az intuíció és az is, hogy Locke-nál az ún. szenzitív ismeretek bizonyosság tekintetében éppoly alacsonyrendűek, mint Descartesnál.

Tovább lazul a materializmus Locke-nál a tapasztalat fogalmának a kettősségével. A „sensationt" a külvilág hatása, a „reflectiont" a belvilágunk, szellemünk működése hozza létre. Az elsőnek forrását az ún. érzékelhető minőségek alkotják, a másodikét elménk működése, amint az érzékszervektől kapott eszmékkel foglalkozik. E tevékenység során olyan eszmék kerülnek az értelembe, amelyek külső tárgyaktól nem származhatnak, mint pl. a felfogás, gondolkodás, kételkedés, hit, következtetés, tudás, akarás, általában elménk valamennyi tevékenysége.

A lélek tabula rasája tehát nagyon is impulzív, spontaneitásokkal telített, nem pedig passzív tiszta lap — s ezzel Locke, ha előfutára is a kanti transzcendentális filozófiának, lényegében az empirikus

pszichológia megalapítójává válik. Ez számunkra azért bír hangsúllyal, mert hiszen arról van szó, hogy az „Értekezés" a természet, a természetbölcselet szféráját még nem hagyja el.

Hogy ez így van, azt az is mutatja, hogy milyen alapon tesz különbséget az elsődleges és a másodlagos minőségek között. Az elsődlegesek a külső valóság, az objektív tárgyak tulajdonságai, ezek érzékszerveinkre hatva olyan eszméket hoznak létre elménkben, amelyek a tárgyak képmásai, tükörképei (kiterjedés, alak, nagyság, szám, mozgás, nyugalom). A másodlagos tulajdonságok (szín, hang, íz stb.) hatására létrejött eszmék viszont nem hasonlítanak az őket létrehozó tulajdonságokra. Locke e másodlagos minőségeknek nem tulajdonít objektív létet, hanem csak az emberi tudat tartalmainak tekinti őket — s így jogot ad Berkeleynek ahhoz a megállapításhoz, hogy Locke egyszerűen csupán a tapintás adatait tekinti valóságosnak, a többi érzékszervek érzékleteit nem, de hogy milyen alapon teszi meg ezt a megkülönbözetést, arra nem kapunk tőle választ — tehát az elsődleges tulajdonságok is szubjektív érzékletek, vagyis esse est percipi.

Hogy Berkeley az elsődleges minőségek másodlagosakká interpretálásával szubjektív idealista konzekvenciákat vont le Locke filozófiájából, a francia materialisták viszont a másodlagos minőségek elsődlegessé alakításával saját ősüknek tekintik Locke-ot, csak alátámasztja, hogy Locke filozófiája a már említett osztálykompromisszumot tükrözi.

Hogy az angol „arisztokrácia" miért hajlott erre a kompromisszumra, azt eléggé világossá teszi egyfelől I. Károly vérpadjának az árnyéka, másfelől az, hogy az ipari fejlődésből hasznot iparkodott húzni. De miért osztozkodott győzelme gyümölcsein a burzsoázia a nagybirtokos nemességgel? Ennek magyarázatát Hobbes szavaiban leljük meg: „a nép, a puer robustus sed malitiosus" féken tartására a burzsoázia egyedül még nem érezte magát elég erősnek, szüksége volt nemcsak a vallásra, hanem a királyi hatalom erőszakszervezetére is, amelyet a burzsoázia befolyása biztosítására az abszolút monarchiából alkotmányos monarchiává kellett csak átalakítani.

Ezt a termelési viszonyokban végbement folyamatot tükrözi vissza

azután Locke társadalombölcselete, amely az államelméletet illetőleg Hobbes — idealista — elméletének a fikcionalizmusig való fokozása. Locke szerint a társadalom ősállapota nem a bellum omnium contra omnes, hanem — a dicsőséges forradalom után létrejött osztályegyensúlynak, harmóniának megfelelően — valami eredendő egyenlőség, mégpedig a tulajdon egyenlősége, a béke és a szabadság. Ezt az állapotot egyesek, hogy több tulajdont szerezzenek, mint amennyi megilleti őket, megzavarhatnák lopással, gyilkossággal stb., illetve a védekezésükkel, hiszen mindenkinek joga, hogy tulajdonát megvédje. Így azután megbomlanék az egyenlőség, felbomlanék a béke, megsemmisülne a szabadság — előállna a hobbesi képlet, de nem mint eredendő ősállapot, hanem mint következmény.

Amíg tehát a szerződés Hobbesnál az ősállapotnak, a természetnek a racionális megváltoztatását célozza, addig Locke-nál a harmonikus ősállapot biztosítását. Hobbes — a forradalmi helyzetnek megfelelően — megváltoztatni akar, Locke pedig — a konszolidációs igényt kielégítve — a fennállót akarja örök időkre biztosítani. A konstrukciónak nemcsak annyiban van jelentősége, hogy eszerint az emberek összessége, „a nép", kölcsönös kötelezettségeket tartalmazó kétoldalú szerződést köt az uralkodóval, s ha ez megszegi a szerződést, a népnek joga van felmondani (lásd I. Károly lefejezése), hanem annyiban is, hogy ez az elmélet a természetjogban gyökerezik.

Hogy itt valóban a természetjogról van szó, mutatja Locke közgazdaságtana is, amely két szempontból különösen is figyelemreméltó. Egyfelől azt tanúsítja, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok között kialakuló feszültségek immár előtérbe hozták a társadalmi kérdéseket — ahogyan más társadalmi formáknál is tapasztalhattuk —, másrészt azt, hogy a társadalmi elmélet — ellentétben az eddigiekkel — levetette utópikus jellegét, a tudomány biztonságára törekszik, és a társadalom alapjául felfedezi — egyelőre persze még csak nagy általánosságban és konfúzusan — a gazdasági életet.

A részletkérdéseken túl — azon, hogy a tőkekamat, a kamatláb, a földjáradék, a pénz mennyiségi elmélete mennyire szimptomatikus, mennyire a burzsoázia problémái jelentkeznek itt és azon, hogy egész koncepciója sok tekintetben nem haladja meg kora merkantilista

felfogását — azt kell kiemelni, hogy Locke William Petty mellett a polgári közgazdaságtan első úttörői közé tartozik, s az értékről szóló taglalásai Adam Smith előfutárává teszik. A javak használati értékét ugyanis már szerinte sem a természet, hanem „túlnyomórészben" a munka adja meg. És érdekes megfigyelni, mint alakítja át a természetjogot az új burzsoázia szükségleteinek megfelelően a liberalizmus értelmében. A természetjog ama tételeiből ugyanis, hogy mindenkinek tulajdonjoga van saját személyére, Locke-nál a munka teljes hozadékára való jog lesz, amennyiben mindaz, amit az ember a saját munkájával létrehoz, illetve szerez, a személyiségéhez tartozik.

Ez az elmélet, amely persze nem a munkás teljes munkahozadékra való lassalle-i jogát akarja tételezni, hanem a polgári tőkefelhalmozást próbálja ideológiailag megalapozni, a közgazdaságtudományban sok zavart okozott, és, mint ismeretes, csak a marxi értéktöbblet-elmélettel sikerült végleg megcáfolni.

Az angol kapitalizmus első fejlődési hulláma hanyatló ívének filozófiai vetületét legvilágosabban Hume bölcseletében találjuk meg. Hume filozófiája azonban a közvetlen tapasztalatokból adódó következtetéseinek minden pesszimista hangulata ellenére a távolabbi jövőt illetőleg mégis bizakodó; annak az embernek a magatartásához hasonlít, aki szakadékhoz érve megáll, és meditálni kezd, hogyan győzhetné le a veszélyt és nehézséget.

Ilyen „megállást" tükröz a közgazdasági nézeteit taglaló „Politikai értekezések" c. munkája. Ebben a merkantilizmus állami beavatkozási rendszere ellen irányuló individualista elméletével a fiziokraták, sőt Adam Smith előtt egyengeti az utat, de megáll a kereslet-kínálat felületi jelenségénél, s nem jut el még a munkaérték-elméletig sem.

Hasonlóképpen megállás vallásbölcseleti műve, „A vallás természetes története". Ebben a pozitív vallás tagadásával a burzsoázia istenszükségletét a deizmusával elégíti ki, ez azonban nem észvallás lesz — mint a forradalmi francia burzsoáziánál —, hanem a kinyilatkoztatásnak, csodának stb. a megismerés szférájából a hit szférájába való áttolásával az ítélet felfüggesztése.

S végül — bár a felsorolás korántsem teljes — megállás a vallásos hit, a „faith" fogalmával szemben egy másik, meglehetősen komplex

„hit"-fogalom bevezetése, a „belief"-é, amely azután lehetővé teszi számára az ismeretelméleti „mérsékelt szkepticizmus" álláspontját, tehát azt a magatartást, amely egyaránt jelzi a hullámvölgybe jutást, de azt is, hogy esetleg hullámhegy következhet. Hume tehát nem az ismeretelméleti teljes nihilizmust, hanem a meggondolt polgár körültekintő kételkedését, latolgatását, vagyis, saját kifejezését használva, nem a pürrhoni, hanem az akadémiai szkepticizmust képviseli. Alapjában véve tehát nem sokban különbözik sem a hellén szkepticizmustól, sem az Occam-féle nominalizmustól — valamennyi agnoszticista szubjektív idealizmus, egyszóval: a bölcselet ama bizonyos harmadik szakasza.

Hume Locke kérdésfeltevéséből kiindulva igyekszik Berkeley istent tételező zsákutcáját elkerülni. A képzetek eredetét illetőleg „benyomásokról" beszél, amelyek, ha frissek és élénkek, akkor érzetekként és érzelmekként jelentkeznek, ha halványak és elmosódottak, akkor az előbbieknek másolatai: képzetek, eszmék, gondolatok.

De hogy a benyomások — amelyek, bármily messze esnek is a gondolatoktól, mégis ezeknek a forrásai — honnan származnak, a külső, anyagi világból-e vagy egy másik szellem — a Berkeley-féle isten — ránk gyakorolt hatásából, az nem dönthető el, illetve Hume szerint valószínűleg nem is lehet ilyen anyagi vagy szellemi külső hatásról beszélni, hanem csupán valami ismeretlen okról, illetve legfeljebb „magának az elménck a hatóerejéről". De még ezt a sejtelmet is megkérdőjelezi, tekintve, hogy az „elme maga is csak különböző képzetek együttese, amelyet bizonyos viszonyok egybekapcsolnak, s amelyet jogtalanul egészen egyszerűnek és azonosnak tartanak".

Hume válasza azonban nemcsak a megismerés forrását, hanem a megismerés tárgyát illetőleg is negatív, illetve úgy szól, hogy a megismerés nem irányulhat a külvilágra, amennyiben „lehetetlen, hogy az elme a képzeteknek a tárgyakkal való kapcsolatát tapasztalja". Illetve, még triviálisabban és patetikusan feltéve a kérdést: hogyan tételezhetjük fel józan ésszel, „hogy a legfinomabb gondolat meg bírja mozgatni a legvaskosabb anyagot"? Hiszen ha így lenne, akkor „titkos kívánságunkkal hegyeket bírnánk elmozdítani, vagy a csillagokat körfutásukban feltartóztatni".

Tévedés tehát az az interpretáció, mintha Hume tagadná a hegyek vagy a csillagok, egyszóval a külvilág létezését — csak azt tagadja, hogy ez a külvilág a megismerés tárgya lehet. A megismerésnek ugyanis kétféle tárgyát különbözteti meg, éspedig a képzetek viszonyait és a tényeket. Az előbbiek azonban ítéletek, amelyek intuíción vagy demonstráción alapszanak, azaz puszta gondolkodás eredményei, függetlenek minden létezéstől. A tények viszont nem az evidencia tárgyai, ezekre vonatkozólag minden következtetés az okság fogalmán alapszik. Az oksági kapcsolat azonban értelem útján nem fedhető fel: csupán a szokás visz rá bennünket, hogyha a múltban tapasztaltuk, hogy két tárgy egymással össze van kapcsolva, akkor az egyik tárgy újra felmerülésekor azt várjuk, hogy a másik is fel fog merülni, illetve hisszük, hogy így lesz.

Ez a hit (belief) azonban nemcsak abban játszik szerepet, hogy két esemény szokáson alapuló összekapcsolódását szükségképpeni kapcsolatnak tekintjük, hanem abban is, hogy a szubjektív összefüggést átvisszük az objektívre, saját érzeteinket mint külső, tőlünk független valóságokat véljük észlelni. Mindez azonban szintén a szokás hatása, nem pedig az ész szüleménye. A külvilág valóságába vetett hit alapja nem az ember értelmi képessége, hanem ösztöne — Hume egy sorba állítja a jótett miatt érzett hálával vagy az elszenvedett sértés kiváltotta gyűlölettel —, tehát semmi köze az értelemhez, amely bizonyít vagy cáfol, reflektál vagy következtet.

Ezen az alapon rokonítja Hume az embernek e „természeti ösztönét" az állati ösztönnel, mondván: ha az állat a magatartásában értelmesnek látszik is, ha felismerni véljük is nála a kauzalitást, egészen bizonyos, hogy következtetéseit nem észokokkal, hanem ösztönösen hajtja végre. Lehet — fejtegeti tovább —, hogy az ember és az állat ösztönei különböznek egymástól — de egyaránt ösztönök, akár az embert késztetik arra, hogy kerülje el a tüzet, akár a madarat irányítják, hogyan kell helyesen kiköltenie a tojásait és nevelnie a kicsinyeit. „Bizonyosnak látszik — foglalja össze végül is tételét —, hogy természetes ösztön vagy előítélet folytán az emberek megbíznak érzékeikben, s minden okoskodás nélkül, sőt majdnem mielőtt eszünkkel élhetnénk, feltételezünk külvilágot, amely nem függ fel-

fogásunktól, s léteznék, ha mi és minden más érző lény távol volna vagy megsemmisítettnék is. Az állatokat is hasonló vélemény vezérli, s minden gondolatukban, szándékukban és cselekedetükben megtartják ezt a külső tárgyakba vetett hitet." De már a „legfelszínesebb filozófia" is arra tanít, hogy az elme előtt csak kép vagy képzet lehet jelen, s így az ösztön és ész között ellentmondás keletkezik, amennyiben „az érzékek bizonyossága vagy a külvilág létének véleménye, ha a természeti ösztönre támaszkodik, ellenkezik az ésszel, ha pedig az észre alapítjuk, ellenkezik a természeti ösztönnel."

Hume két módon is próbálja ezt az ellentmondást feloldani vagy legalábbis enyhíteni. Az egyik — e felett eddig még a marxista filozófiatörténészek is elsiklottak, pedig számukra történelmileg nagy jelentősége van — a gyakorlat megismerésbeli szerepének legalább is megsejtése, amennyiben a pürrhonizmusnak, vagyis a megismerés teljes lehetetlensége elvének cáfolatául „a cselekvést, a tevékenységet és a közönséges élet foglalkozásait" hozza fel. Az eredmény így sem sok: csupán a valószínűség, amelyet analógia-következtetésekkel nyerünk — e következtetések vonatkoznak „a tényekre és a létezőkre", és ennek alapján azonosítja a „valószínűségi következtetéseket" a külvilágot illető „egzisztenciálkövetkeztetésekkel". „Mint cselekvő e pontot illetőleg ki vagyok elégítve — írja —, de mint filozófus, némi tudásvágytól, vagy még inkább bizonyos szkepszistől hajtva, tudni akarom ennek a következtetésnek az alapját. Eddig ugyanis semmiféle olvasmány és semmiféle kutatás nem tudta megszüntetni aggodalmaimat."

De mégis van mód rá, hogy a teljes nihilizmust elkerüljük és „mérsékelt szkeptikus" álláspontot foglaljunk el. Ez — az ellentmondás feloldásának másik módja — abban áll, „hogy kutatásunkat oly tárgyakra szorítjuk, amelyek legjobban megfelelnek az emberi értelem szűk képességeinek". E tárgyak: „a mennyiség és a szám s minden kísérlet, amely a tudás e tökéletesebb nemét e határokon túl akarja terjeszteni, merő alakoskodáson és csalódáson alapul."

Egyszóval igazi megismerés, tudás csak azokra a tárgyakra vonatkozik, amelyeket — Hume felfogása szerint — az elme maga alkot magának. A tényekre és a létre vonatkozó vizsgálatok nem érnek el

szigorúan tudományos eredményeket, hanem csak valószínűségeket, a helyes eljárás tehát az, ha a ténytudományok a felületi jelenségek regisztrálására szorítkoznak, s nem keresik a mögöttük rejlő objektív törvényszerűségeket, amelyek valószínűleg nincsenek, de ha vannak is, tudományosan, észkövetkeztetésekkel el nem érhetők.

Hogy miért ez az álláspontja, annak oka már sejtődik a társadalmi törvényszerűségek kutatóinál, Adam Smith-nél és Ricardónál, s egészen világossá válik felfedőiknél, Marxnál és Engelsnél. E törvényszerűségek ugyanis megmutatják azt, aminek az elfedése Hume filozófiájának a szociális funkciója: hogy ti. a győzelemre jutott polgárság társadalma is ellentmondásokkal terhes, s múlékony — alighogy birtokába kerül a hatalom, máris jelentkezik e hatalomra való igényével a terméke és egyben sírásója, a proletariátus.

A francia polgárság történetének első hulláma nem oly szabályos, mint az angolé. Fel- és lefelé haladó ívei nem egyenletesek, a felfelé haladó — a forradalom — hirtelen és meredek, hogy tetőpontját elérve lassú, fokozatos, szélesre nyíló ívben szétterülve érje el mélypontját s bukdácsoljon tovább a történelem általános, szakaszos hullámverésében.

Ez összefügg az angol és a francia társadalom fejlődésének különbségével, amelynek lényege, hogy a francia nemesség nem polgárosodott, nem kötött kompromisszumot a feltörekvő polgársággal, s így a polgárságnak sikerült a nagypolgártól a szegényparasztig az elnyomott osztályok minden rétegével egységfrontot alkotnia.

Ezt az összefogást szimbolizálta az „Enciklopédia", amelynek lapjain vállvetve harcolt a fennálló rend ellen a pénzarisztokráciát képviselő Voltaire, a nagyburzsoáziát reprezentáló Holbach, a kispolgár Rousseau és a plebejus Diderot. Deisták és materialisták egyaránt küzdenek az egyház ellen — találó példa, szimbólum, hogy Nagy Frigyes barátja, Voltaire, egyben kiadója és propagálója a plebejus kommunista pap Meslier „Testamentum"-ának.

Míg Montesquieu, Voltaire, Condillac a maguk kritikai jellegű filozófiájával csupán a közelgő forradalom, az új társadalom egyetlen, bár fontos mozzanata objektív áramlatának kifejezésre juttatói, „eszmei előkészítői", addig a materialista rendszerek — De la Mettrie

„Embergép"-e, Holbach „A természet rendszeré"-ről és Helvetius „Az elmé"-ről írt munkája, hogy csak a legkirívóbb példákat említsük, már az új polgári társadalom egész problematikáját vetik fel és próbálják gondolatilag megoldani.

Mindhárman azonos, polgári osztályhelyzetből teljes világképet nyújtanak, mégis, ha a tárgyalt kérdések súlypontját közelebbről megnézzük, elég nagy különbségeket találunk közöttük.

Vezérszavakban szólva Holbach materializmusa kozmológiai, de la Mettrie-é antropológiai vagy, Marx kifejezését használva, orvosi, pontosabban fiziológiai, Helvetiusé pedig elsősorban etikai.

E kifejezések azonban valóban csak a súlypontokat jelzik. Hiszen pl. „A természet rendszere" igényt tart arra, hogy ne csak kozmológia legyen, hanem a világ minden vonatkozását felderítő egész rendszer, s Holbach másik munkája, „A társadalom rendszere" nemcsak a természeti, hanem az erkölcsi világról is szól. Filozófiája mégis elsősorban kozmológiai materializmusnak nevezhető, mégpedig nem csupán azért, mert saját kijelentése szerint is „az erkölcs és politika egyszerű és természetes elveit még ezután kell felfedezni", hanem elsősorban azért, mert csak egyetlen világot ismer, a világegyetemet és ennek törvényszerűségeit. A természet egyetlen nagy egység, univerzum, ennek része a nap, a föld, az ember. Ugyanaz a törvényszerűség érvényesül abban, ahogyan a föld a nap körül kering, ahogyan az elejtett vas lehull a földre és abban is, ahogyan az ember cselekszik.

Nem arról van szó, hogy ez a materializmus kimondaná: a természet tényei, a lét határozzák meg a tudatot, hanem számára egyszerűen nincs is ilyen értelemben vett tudat. A természet törvényszerűségei érvényesülnek a maguk hiánytalan, kivétel, véletlen nélküli mivoltukban, mechanisztikusan, a tudat tehát nem állít fel külön problémákat. Az emberi tudat jelenségei az ember fizikai létének sajátos oldala, de nem külön lényeg vagy funkció. Ha tehát egyszer felfedeztem a természet örök törvényszerűségeit, akkor megtaláltam az emberi élet és együttélés törvényszerűségét is, a probléma többé nem egyéb, mint a törvényszerűség alkalmazása.

S így, ha ebben az együttélésben, ebben a létben valami zavar van,

szenvedés, rabszolgaság, gyűlölet, üldözés és vérontás, egyszóval, „ha az ember boldogtalan, az azért van, mert félreismeri a természetet". Csak egyetlen és öröktől fogva létező igazság van, és ami nem az, az tévedés — akkor is, ha az emberiség sokezeréves története e tévedések puszta láncolatából áll is. Az egyetlen igazság a Természet rendszerének igazsága, ez pedig így hangzik: nincs más, csak az anyag és az anyag mozgása. Ezt az alapvető elvet viszi azután keresztül a megismerés mindhárom területén, a szűkebb értelemben vett természetben, a társadalomban és az emberi gondolkodás szférájában.

Ugyanezek az elvek érvényesülnek La Mettrie filozófiájában, azzal a különbséggel, hogy ő a törvényszerűségeket elsősorban nem az égitestekben, hanem az emberi testben vizsgálja.

Az emberi test is éppoly része a természetnek, mint minden más élőlényé, így állat és ember között csak mennyiségi különbségek vannak, az emberi szervezet a majométól csak úgy különbözik, mint Huyghens csillagászati órája egy közönséges órától, vagy Vaucanson emberformájú furulyázó gépe egy egyszerű géptől. S így Descartes-nak nincs joga ahhoz, hogy állat-gép-felfogásával megtorpanjon az ember előtt: az ember is gép, „embergép", és a lényegbevágó különbség ember és állat között, a beszélőképesség, csak látszólagos, hiszen Ammon eljárásával, aki a siketnémákat megtanítja beszélni, megfelelő módszerrel és kellő gyakorlattal hasonló eredményt orangutánnál is el lehet érni.

Az embernek mint a természet termékének minden szellemi tevékenysége is természetileg meghatározott, és a transzcendenciára vonatkozó minden elképzelése azzal függ össze, hogy a természetnek csak egy kis részét ismeri, és valószínűleg csak egy további kis részét fogja tudni megismerni.

Az ember és a többi élőlény megismerési területe közötti különbség is tehát csak mennyiségi, és a „lélek" halhatatlansága egyszerű tudatlanság, mint ahogy a legokosabb hernyó sem tudja, hogy lepke lesz belőle.

A filozófia feladata azonban nem szorítkozik az ember mint természeti test törvényszerűségeinek a kutatására. Nem elégedhet meg a test működésének, fiziológiájának és szelleme működésének,

pszichológiájának a leírásával. Kutatnia kell e működés rugóit is, éspedig egy sajátos működés, a cselekvés rugóit, mégpedig általában a cselekedetekét, jó és rossz ugyanis nem választható el egymástól, nincs önmagában való jó, sem pedig önmagában való rossz.

Az értékelés az ember testi szervezetének a függvénye, ez a szervezet pedig etikai értékelés szempontjából sem tér el lényegesen az állat testi szervezetétől. Az értékelés egyformán tulajdonsága állatnak és embernek, a különbség csupán az, hogy az értékelést meghatározó külső körülmények között az állatnál nem szerepel az egyház morális hatalma.

Az etika tehát nem valami külön diszciplína, amelynek saját tárgya és saját kategóriái lennének. A testi szervezet cselekvése a szükségletek kielégítésére irányul, ami ezt szolgálja, az értékes, jó, hasznos stb. Abból, hogy a szükségletkielégítés örömérzettel jár, de La Mettrie filozófiájának kritikusai nem a szükségletkielégítést, hanem kísérőjelenségét értelmezik etikai alapelvnek, így elkönyvelik ezt az etikát hedonizmusnak — pedig ez de La Mettrie filozófiai álláspontjának félreértése.

De La Mettrie, az egykori ellenfelei szerint „a legaljasabb érzéki szenvedélynek hódoló kéjenc" azonban áttöri a hedonizmus korlátját. De nem az eudemonizmus irányában — a pillanatnyi érzéki öröm és a tartós szellemi öröm között sincs minőségi különbség, az ő szemében minden örömérzet testi jellegű —, hanem a szociális irányában. Mert az örömszerzésre irányuló, a szükségletek kielégítésére törekvő cselekvés mások hasonló cselekvésével konfliktusba keveredik, ez a konfliktus esetenként nem örömet, hanem fájdalmat okoz, a szükségletek kielégítése akadályokba ütközik. Ennek elkerülésére a szükségletek kielégítésének igényét kölcsönösen korlátozni kell, mégpedig olyan szervezeti élet megteremtésével, amelyben az emberek lehető legnagyobb száma a lehető legtöbb szükségletét a lehető legnagyobb mértékben kielégítheti.

Hogy ennek a „szociáletikának" csupa mennyiségi határozmánya van, az megint visszautal az „Embergép"-álláspontra. Éspedig két motívum alapján.

Az egyik: az ember gép, mint polgárnak nincs „lelke", se istene, se

halhatatlansága, tehát felszabadul a feudális előítéletektől. Mivel pedig addig érték, amíg működik, „termel", mihelyt pedig funkcióit nem képes betölteni, hasznavehetetlen ócskavas, felmentést kap az alól az előítélet alól, hogy a munkást, akit kizsákmányol, személyiségnek, ne pedig gépnek, gépalkatrésznek, dolognak tekintse. A másik: a feudalizmus minőségi termelésével szemben a kapitalizmus termelése mennyiségi jellegű, a tőkésnek mindegy, mit termel, ő egyszerűen árut termel, melynek a forgalmi folyamat lezárulása után ennyi és ennyi hasznot kell hoznia.

Ugyanebbe a gondolatmenetbe kapcsolódik Helvetius filozófiája. S a folytatás: ő már nemcsak az értelmet vezeti vissza az érzékletre, ez nála már nem csupán a fogalmak, ítéletek és akarati megnyilvánulások, hanem a szükségletek és az ezekből adódó társiasság forrása is. Ez az álláspont, ha nem is kifejtve, de lényegileg megtalálható már de La Mettrie-nél is. Ami új, az Helvetiusnak az az elmélete, hogy az emberi szükséglet elsődlegesebb, mint az érzéklet, mert ez utóbbi létrejöttének előfeltétele, és a szükségletnek ez az útja vezet el az emberi kultúrához és civilizációhoz. Az éhség ösztönzi az embert arra, hogy földet műveljen, ekét kovácsoljon stb., sőt a szükséglet teszi szükségessé, hogy az emberek szeressék, segítsék egymást. Azaz az emberi szükségletekből vezethetők le az erkölcstan és állambölcselet, általában minden tudomány alapelvei.

Az egyik ilyen fontos alapelv a „szenvedély", amely eredeti megfogalmazásában ugyan a temperamentummal függ össze, később azonban kiszélesül, és azt a képességet jelenti, hogy az ember az örömet keresi és a fájdalmat kerüli. Hogy azonban ezt a képességet mi irányítja, arra a válasz már az, hogy nem a szenvedély, a temperamentum, a lelki alkat, hanem az érdek, azaz nem az igazság felismeréséről, hanem a „saját érdek" szolgálatáról van szó. Ez nem azt jelenti, hogy az ember, ha érdeke úgy kívánja, lemond az igazságról, hanem azt, hogy az érdeke lesz igazsággá.

A saját érdek szférája azonban Helvetiusnál éppúgy kiterjed a társadalmiságra, mint de La Mettrie-nél: az egyes ember nem élhet saját külön érdeke szerint anélkül, hogy mások érdekébe ne ütköznék, tehát fájdalom forrásává válhat. Így a saját érdek szolgálata magába

foglalja az olyan cselekvést, amely más érdekét nem sérti. A feladat tehát: megtalálni azt a még magasabb fogalmat, amelyben az érdekek különbözősége felolvad. S ez nem más, mint hogy „mindenkinek meg kell adnia azt, ami az övé" — egyszóval a magántulajdon.

A magántulajdon természettörvény, érvényesülése az emberi társadalmak kialakulásában mutatkozik meg. A magántulajdon, az érdek, a szükségletek, a szenvedély — mindez alapjában véve egyetlen komplexum, illetve szubordinációs kategória-együttes. A „magántulajdonosi viszonyok bizonytalanságában — írja „Az emberről, értelmi képességeiről és neveltetéséről" c. munkájában — az emberek nem szántják fel földjeiket és nem ültetik be szőlőhegyeiket, márpedig akkor hamarosan beáll az éhínség, amely megsemmisíti a nemzetet."

Valóban, ez már túlhaladása a természeti szférának, még akkor is, ha a társadalmat természeti alakulatnak fogja fel — de nem túlhaladása a termelőerők kategóriájának, amelynek alátámasztásául szolgál maga az egész természetfelfogás. S amennyiben elhagyja a természeti szférát, annyiban már nem is tud materialista maradni. Mert amikor nem általában az emberi nemről van szó, hanem konkrét történelemről, akkor az emberek, a népek cselekvéseinek alapja már nem az érdek, a szükséglet, még csak nem is a „szenvedély", hanem az utánzás, a tanítás, a nevelés. „Ha a perzsák — írja — nem ismerték a szabadság fogalmát és a vadak a szolgaság fogalmát, ez a tanítás különféleségének a következménye, amelyben részesültek."

Viszont a matematikai természettudományi materialista determinizmus jól megfér az ész-elvvel. Az emberek a történelmileg kialakult feudális ésszerűtlenségekkel a józan észt állították szembe, mint amelynek követelményei az emberi természetnek felelnek meg, azaz az ész birodalma a természetes viszonyok helyreállítása.

Az ész, az emberek tudatos tevékenysége és a mechanisztikus materializmus determinizmusa közti látszólagos ellentmondás ezzel az azonossággal feloldódik. Hangsúlykülönbség azonban van köztük. A feltörekvő polgárság, amikor még bizonytalan volt a győzelmet illetőleg, az ész elvét állította előtérbe, ekkor még, mint megfogalmazta: „mindennek igazolnia kellett létezését az ész bírói széke előtt, vagy le kellett mondania a létről". A győzelemre jutott polgárság

bizonyosságában a mechanisztikus materializmus determinizmusa dominált, mint Laplace fejezte ki legtalálóbban 1814-ben: „Ha lenne egy olyan értelmes lény, amely minden adott pillanatban ismerné a természet valamennyi mozgató erejét és teljes képe lenne a természet adott állapotáról, akkor — amennyiben elméje képes lenne ezen adatokat kellőképpen elemezni — ki tudná egyetlen egyenlettel is fejezni mind a világ legnagyobb testeinek, mind pedig a legparányibb atomoknak a mozgását. Semmi sem lenne ismeretlen előtte és egy pillantásával felmérhetné a jövőt is, a múltat is."

Az ész és a mechanisztikus determinizmus harmóniájára szüksége is van a feltörekvő, majd győztes polgárságnak, hogy a feudalizmus egyenlőtlenségével, heterogenitásával szemben a maga homogén társadalmát, az emberi jogokon felépülő szabadságot, egyenlőséget és testvériséget konstituálhassa. Meg is teszi, ismétcsak a magántulajdon segítségével, s a megvalósítás során a hármas követelésből a fraternitét a propriété majd ki is szorítja.

Helvetius ezt azzal éri el, hogy különbséget tesz a feudális és a polgári magántulajdon között. Az előbbit — elsősorban az egyházi birtokot —, mivel a „szegényektől vonták el", vissza kell adni eredeti birtokosaiknak, a „szegényeknek", hogy így ismét „hasznos polgárokká" váljanak, minthogy „az embereket úgy tesszük hasznos polgárokká, ha magántulajdont adunk nekik".

A magántulajdon tehát egyenlő a termelő tulajdonnal, s a társadalmi homogenitás akként biztosítható, ha termelő és termelőeszköztulajdonos egy és ugyanaz. Így a társadalomban nincsenek ellentétes érdekű osztályok: mindenki polgár, a polgár erkölcsi kötelessége a termelés, erénye a termelés sikere, a haszon. A legfőbb erény ezért: „a legnagyobb haszon a polgárok legnagyobb száma számára". Ugyanaz az eredmény, mint de La Mettrie-nél. Ebben a társadalomban nincsenek ellentétes érdekek, csak érdekfokozatok vannak. Nincsenek minőségi, hanem csak mennyiségi különbségek. Egyenlőség és testvériség van.

Ha ma mindez gúnynak hangzik is, de La Mettrie, Holbach, Helvetius igen komolyan gondolták. Hiszen a haladó, az ipari tőkés burzsoázia osztálytartalmát fejezték ki. Éppen ezért irányult figyel-

mük a természetre és törvényszerűségeire, mivel ezek ismerete a garanciája a termelőerők fejlődésének.

A tőkés termelési viszonyokban rejlő, a feudalizmusénál is kiélezettebb és következményeiben súlyosabb heterogenitást nem láthatták — ebben megakadályozta őket az osztályérdek —, és úgy vélték, hogy a privilégiumoktól megfosztott, társadalmi hagyományoktól nem akadályozott, tehát elvben mindenki számára elérhető magántulajdon csírájában megfojt minden ilyen tendenciát.

Ahhoz, hogy erre a tendenciára ráterelődjék a figyelem, az kellett, hogy a társadalmi valóságot ne a burzsoázia, hanem a földtől megfosztott parasztság és az előproletariátus osztályalapjáról tekintsék. Ezt tették a tőkés társadalom alakulóban levő osztályainak „írástudói", az alsópapság elégedetlen, sőt forradalmi képviselői, Meslier, Morelly, Mably és a jakobinus forradalom utolsó nagy mártírja, Babeuf.

Plebejusi mivoltuk természetesen nem hozta magával azt, hogy belelássanak a kapitalizmus új osztálystruktúrájába és észrevegyék benne a társadalmi haladást. Csupán — ellentétben a burzsoázia képviselőivel, akik felülről nézve az ésszerű és harmonikus, homogén társadalmat látták maguk előtt — alulról szemlélve a társadalmat, azokat a visszásságokat észlelték, amelyek az új kialakulásának velejárói voltak, a parasztok földtől való megfosztását, az éhséglázongásokat, a nyomort. És mivel — ismét ellentétben a burzsoázia képviselőivel, akik mindezekben a jelenségekben jól felfogott osztályérdekből a természeti törvényszerűségek mechanikus, tehát kikerülhetetlen érvényesülését látták — minden bajt és szenvedést a nép tudatlanságára és a világi hatalmak csalására és erőszakoskodásaira vezettek vissza, a termelési viszonyokat előtérbe helyezve, de meg nem értve, korábbi periódusok társadalombölcseletéhez hasonlóan, idealista utópista képzelgésekbe merültek.

Nem kutatták — az égi és földi mechanikához hasonlóan — a társadalom objektív törvényszerűségeit, hanem eszményi állapotokat gondoltak ki, és a megvalósításukra szolgáló eszközök megszerzését vagy megteremtését rábízták a jövő századokra.

A forradalmi idők a múlt mulasztásait gyorsan akarják behozni,

eseményeik egymásba fonódnak, összetorlódnak. Ez az oka annak, hogy a termelőerők fejlődését egyengető materialista természetbölcselet és az idealista-utópista társadalombölcselet nem egymás után jelentkezik, hanem a valóság mozgásának megfelelően együttesen, és a választóvonalat közöttük nem az idő, hanem a feltörekvő osztályok különböző rétegei húzzák, határozzák meg.

Ezzel függ össze, hogy Meslier maga is foglalkozik természetfilozófiával, természetesen materialista alapon, de többet és jobbat e tekintetben nem tud nyújtani, mint Holbachék, és legfeljebb annyiban van jelentősége, hogy pap létére hirdeti az ateizmust.

Viszont utópiája — legalábbis a jövő társadalmi berendezkedését illetően — konkrétabb, illetve reálisabb, mint a korábbi utópiák. Ha idealista módra is, de némileg történelmi fejlődésében nézi a jövőt: a teljes vagyonközösséget és az általános egyenlőséget attól teszi függővé, hogy mennyiben értik majd meg az emberek a közjó eszméjét. A közösség formájára nézve a szabad társulást és az így kialakított kommunák szövetségét tételezi, amelynek keretén belül az egyes tagok hasznos munkával érvényesítik természetadta jogaikat a szeretetben és jólétben való életre.

Morelly utópiája is magán hordja a természetbölcseleti beállítottság jellegét. Allegorikus államregénye, a „La Basiliade", a „természet törvényei által kormányzott nép boldogságát ábrázolja", főművében, „A természet törvénykönyvé"-ben pedig ugyancsak a természet törvényeinek megfelelő — kommunista — társadalom rajzát adja.

Kiindulópontja azonos a Rousseau-éval: az ember természeténél fogva jó, és csak a helytelen tanítások és társadalmi intézmények rontották el, elsősorban a magántulajdon, amely önzést, ebből viszályt, kegyetlenséget s végül boldogtalanságot teremt. De míg Rousseau — a kispolgár — a megoldást abban látja, hogy mindenkinek egyformán legyen magántulajdona, termelőeszköze, amellyel maga dolgozik, vagyis ideálja a kispolgári, főleg kisparaszti lét, addig Morelly szerint a magántulajdon megszüntetése és az önzésre alapozott uralkodó erkölcstan elutasítása teremti meg az új társadalom alapjait.

Ebben a társadalomban minden polgárnak ereje, tehetsége és kora

szerint kell részt vennie „a társadalmi haszon" létrehozásában. A kapitalizmusnak a nagyüzem irányában való fejlődését ő sem látja, kisebb autark munkaközösségek lebegnek a szeme előtt: minden városnak megfelelő mezőgazdasági területtel kell rendelkeznie a lakosság önellátására, minden 20—25 éves korban levő polgárnak mezőgazdasági munkát kell végeznie, és csak utána térhet vissza eredetileg választott mesterségéhez, melyet — valamiféle spártai rendszer szerint — ifjúkorában a fiatalok műhelyében kitanult és megszeretett.

Nem sok új van Mably utópiájában sem — egy kedvező éghajlatú, vízben bővelkedő, lakatlan szigetről ábrándozik, ahol elképzeléseit megvalósíthatná. A valóság iránt azonban több érzéke van — belátva, hogy eszményképe nem realizálható, gyakorlati intézkedéseket javasol a nyomor felszámolására, a kiáltó társadalmi ellentétek csökkentésére. Utópizmusa nem e javaslataiban van — a fényűzés ellen törvényt követel, el kívánja törölni a végrendeletet, az elhaltak vagyona felett az állam rendelkezzék stb. —, hanem abban, hogy feltételez olyan államot, amely a polgári magántulajdon megerősítésére, szentségének érvényesítésére hivatott, de mégis a társadalmi fejlődés tendenciáival és az új, a hatalomért nyúló osztály érdekeivel ellentétes intézkedéseket hoz majd.

A magántulajdon eltörlésétől az eredeti boldog ősállapot, a szabadság, egyenlőség és vagyonközösség társadalmának visszatérését várja, de arra, hogy miért kellett ennek az ideális ősállapotnak felbomlania, azaz miért alakult ki a magántulajdonosi rendszer, arra bizonytalan, ellentmondó válaszokat ad.

Konklúziója végül is nem más, mint hogy ezek a változások az emberek jó tulajdonságaival szemben a rossz tulajdonságaik felülkerekedésére vezethetők vissza, s így objektív törvényszerűségek helyett a társadalmi viszonyok alakulásának meghatározóit erkölcsi motívumokban találja meg.

Mindezeknél a többé-kevésbé naiv álmodozásoknál nagyobb jelentőségű Babeuf utópiája, „Az egyenlők rendszere". Nem azért, mivel Babeuf az életét is áldozta eszméiért, és nem azokért az elképzelésekért, amelyek lényegében már elődeinél is megvannak — személyek

és tárgyak nyilvántartása, a termékek közös raktárban való elhelyezése és nyilvántartás alapján való egyenlő elosztása stb. —, hanem két, szorosan összetartozó egyéb okból.

Egyrészt azért, mert — nem a társadalmi fejlődés törvényszerűségeinek felfedezése, hanem „a gondolkodó ész kitalálása" alapján — azt hirdette: a jakobinus forradalom nem fejeződött be 1794-gyel, hanem tovább kell vinni: az Egyenlők társaságának tagjai mint forradalmi kormány ragadják meg a hatalmat, a társadalmat alakítsák át kommunistává, alapítsák meg az „egyenlők társadalmát".

Másrészt azért, mert — ha az észből vezeti is le az általa elképzelt, mellesleg aszketikus egyenlőséget tételező új társadalom alapelveit, mint „A Kommunista kiáltvány" megállapítja róla — ő mondotta ki már jóval az utópista szocialisták előtt „a proletariátus követeléseit".

Nem lenne nehéz a társadalmi hullám harmadik, lefelé ívelő szakaszának a szkeptikus-individualista ismeretelméletben történő visszatükrözése gyanánt rámutatni arra, mint következett el a francia filozófiában a pozitivizmusnak és az eklekticizmusnak az a korszaka, amelynek — ha e hanyatlásban nem hat ellentmondó minősítésként — kiemelkedő képviselői: Auguste Comte és Victor Cousin.

Cousint különösen az a törekvése teszi a harmadik periódus reprezentánsává, hogy megtalálja a középutat a dogmatikus metafizika és a metafizika-ellenes szkepticizmus között. A metafizikát azzal szubjektivizálja, hogy a pszichológiára építi, egy „személytelen észt" konstituál, ebből származtatja az általános fogalmakat, s ezek révén akarja a dolgokból az igazi, a lényegbeli megismerést elnyerni.

A filozófia fejlődésének általunk tételezett harmadik periódusát sem kell új időbeli szakasznak, újabb hullámnak felfognunk. A „forradalom filozófusai" között egész iskolát találunk, amely a hullám lefelé ívelő szakaszát képviseli. Ez iskola hívei „ideológusoknak" nevezik magukat, s minden „metafizika" elvetésével a pedagógia, az etika, a politika, sőt a filozófia alapját a lélektani funkcióban és képzetekben, a gondolkodás keletkezésének és fejlődésének a tanában találják meg. S ha ez irány legismertebb képviselőinél, Condorcet-nél és Cabanis-nál találunk is még az „ideák" (ezért „ideológusok"),

azaz a képzetek eredetét illetően fiziológiai vonatkozásokat, igazat kell adni Napóleonnak, még ha politikai ellentétek miatt nevezte is lekicsinylően a valóságtól elforduló, gyakorlatilag hasznavehetetlen, utópikus idealista tanaikat ideológiának.

De hogy ezekben az elméletekben — gyakran megfogalmazóik szubjektív akarata ellenére — az a társadalmi folyamat jut kifejezésre, amely a hullám harmadik szakaszát jellemzi, arról legvilágosabban az „ideológusok" talán kevésbé ismert, de valójában e társaság központi alakjának, Destutt de Tracynak a filozófiája, helyesebben filozófiája megírt és meg nem írt részének összevetése tanúskodik.

Hogy eloszlassuk azt az idegenkedést, amelyet az olvasóban egy meg nem írt filozófiára hivatkozás bizonyára felkelt, hadd bocsássuk előre, hogy Destutt de Tracy földbirtokos arisztokrata, gróf, mégis részt vesz a forradalomban, és mint küldött a nemesi előjogok eltörlése mellett szavaz. A jakobinus uralom alatt fogságban van, Robespierre bukása után kiszabadul, de nem csatlakozik a thermidoristákhoz, továbbra is a forradalom híve. Kezdeményezésére a Konvent a Nemzeti Intézetben külön osztályt létesít „az érzetek és képzetek elemzésére". Az itt dolgozó „ideológusok" Destutt de Tracy Párizs melletti birtokán jönnek össze tudományos — és politikai — diszkussziókra. Destutt de Tracy Napóleon császársága alatt szenátor, a Bourbonok alatt pair, ennek ellenére kitart a szabadság eszméje mellett, és az 1830-as júliusi forradalom a 76 éves, félvak, botjára támaszkodó filozófust a barrikádokon találja.

Úgy gondoljuk, hogy ezek az életrajzi adatok is segítenek jelezni filozófiájának azt a társadalmi funkcióját, amely valóban csak olyan változatos időkben képzelhető el, mint amilyen a két forradalmat is magába foglaló korszak volt. De nemcsak biográfiai adatokat, hanem filozófiája egészét is vázolnunk kell, hogy ne lássék erőszakolt kiemelésnek az, amire rá szeretnénk irányítani a figyelmet.

Mint forradalmár azon igyekszik, hogy igazolja a külvilág realitását. Mint a hatalomra jutott polgárság ideológiai támasza azonban — különösen, amikor már mutatkoznak annak előjelei, hogy ezt a hatalmat, e hatalom véglegességét az új erő, a proletariátus kétségbe fogja vonni — ezt a valóságot feloldja az érzetekben, mondván, hogy a kül-

világ léte mellett az akarati mozgásnál észlelt ellenállás érzete szól: „egyik oldalról az akart és érzett akció, a másik oldalról az ellenállás: íme a kötelék a mi énünk és más létek között."

A materializmus maradványaként a „szellemi fiziológiáját" akarja egy általános tudománytan alapjává tenni, de ebből a fiziológiából a legjobb esetben pszichológia lesz, amikor „első filozófiájának" a tárgyát az ideákban, azaz a képzetekben jelöli meg.

Főművében, az „Ideológia elemei"-ben, hármas feladatot tűz maga elé.

Először is azt, hogy történelmileg meghatározza megismerésünk eszközeit. Ezek a következők:

1. Ideologie: a szűkebb értelemben vett ideológia, a tudás alapelveinek tudománya. Eszerint az emberi tudatnak négy alaptevékenysége van: érzékelés, emlékezés, ítélés és akarás, de az utóbbi három az elsőre vezethető vissza.

2. Grammaire générale: lényegileg nyelvelmélet, a „képzetek kifejezése". A nyelvet az ember mesterséges találmányának tartja, és hangsúlyozza a jelek jelentőségét a megismerés létrejöttében.

3. Logique: a „képzetek kapcsolata". Ebben egy általános filológiai tanulmányprogramot állít fel abból a célból, hogy a nyelvtant a logika szolgálatába állítsa.

Már e címszavak is azokra az idealista-nominalista-agnoszticista motívumokra utalnak, amelyekkel a hanyatló hullámvonalak legmélyén eddig is találkoztunk, és amelyekkel az egész kapitalizmus hanyatló vonalában még kifejezettebben fogunk találkozni.

A rendszer második része azt tűzte ki feladatául, hogy az első részben ismertetett megismerési eszközöket akaratunkra alkalmazza. De mindössze az erkölcs két főtörvényét taglalja: a természeti törvényt: „elégítsd ki szükségleteidet", és a társadalmi törvényt: „egyesítsd saját érdekeidet az általános érdekkel". Ezek eléggé nyíltan a tőkés polgár attitűdjét fejezik ki, s hogy etekintetben semmi kétség ne legyen, hozzátehetjük, hogy az idegrendszer állapotaiból vezeti le a társadalmi magatartás két alapvető érzelmét, a gyűlöletet és az együttérzést, az ember akarati képességeiből pedig a politikai szabadság és a magántulajdon alapját.

E második rész három diszciplínájának, a közgazdaságtannak, az etikának és a politikának a részletes kifejtésére azonban már nem került sor, és végérvényesen elmaradt a rendszer harmadik része, amely a tudattól független valóság törvényszerűségeit, azon lényegek — a testek és objektív, mennyiségi viszonyaik — tanulmányozásának eszközeit kutatta volna, amelyek „nem mi magunk vagyunk", és itt elsősorban a fizikára, továbbá a geometriára és aritmetikára gondolt.

E felosztás és az egyes ismeretterületekről szóló koncepciója láttán nem véletlenül asszociáljuk Hume-ot; kettőjük rendszerének összevetése a jövő filozófiatörténészeinek még egyik hálás feladata lehet.

Marad végül a német polgári fejlődés első szakaszának filozófiai számbavétele. Itt azonban disztingválnunk kell két egymásba csapódó „hullám" között. Az egyik vonulat külső hatásra, a francia forradalom és megszállás nyomán jön létre, erre már Kantnál utaltunk. Itt csak egy példát: Fichte a megszálló francia csapatok jelenlétében tartotta lángolóan hazafias beszédeit, melyek könyv alakban való megjelenését a francia csapatok kivonulása után a porosz cenzúra sietve betiltotta.

Az angol és a francia tőkés társadalom viszonylag „immanens" fejlődésének Németországban az 1848-as elvetélt forradalom kétes értékű nyitányával elindult folyamat felel meg. A nagybirtokos nemesség érintetlenül megmaradt az államhatalom birtokában, a német polgárság pedig megelégedett azzal, hogy befészkelhette magát a repedező társadalom réseibe, és lassan terjesztette ki hatáskörét oly területekre, ahol az uralkodó junkerség érdekeit közvetlenül nem sértette. A polgárság tehát nem a feudális, hanem az alsó osztályok rovására erősödött, terjeszkedett. Az alsó osztályok ezért gyorsabban polarizálódtak, a proletariátus rövidebb idő alatt ébredt osztályöntudatára.

Ezzel függ össze, hogy a polgárság természetbölcseleti materializmusának — Feuerbach „antropológiai materializmusának" — kezdeményezése egy lapos vulgármaterializmusba (Büchner, Vogt, Moleschott) torkollt. Ebből — a még erős feudális nemesség és a már erősödő proletariátus közötti kispolgári őrlődés folytán — már hiányzott a termelőerők fejlődését hathatósan elősegítő forradalmi

lendület, a valóság teljes feltárására való törekvés: kitért „az élet végső rejtélyei" elől — ahogyan ezt annak idején az „Erő és anyag" hirhedt „önkritikája" is elismerte. A mozgalom egyik képviselője, Czolbe is kénytelen volt megállapítani: „amit a legutóbbi időben Feuerbach, Vogt, Moleschott stb. tettek, csak ösztönző töredékes állítások, amelyek a dolgok mélyére hatolva nem elégíthetnek ki bennünket. Minthogy a dolgok tisztán természetes módon való megmagyarázhatását csak általában állítják, de meg sem kísérlik, hogy konkrétan igazolják, alapjában véve még teljesen az általuk megvetett vallás és spekulatív filozófia talaján állnak."

A megkésettség tehát kicsorbítja a materializmus tiszta élét, másfelől pedig a gyenge polgárság már nem tud utópikus képzelgésekben elmerülni: álmai a félelem álmai, nem a jövőt festegetik — mint az angol és francia társadalombölcseleti utópisták —, hanem sajátos menekülést jelentenek a jelen elől.

A sajátosság abban van, hogy e menekülése egyben a fennálló igenlése is: nem akar mást, mint ami van, legfeljebb csak másként. Úgy fél az új társadalmi rendtől, hogy inkább megnyugtatja a fennálló bajok és szenvedések láttán háborgó lelkiismeretét. Azaz: vagy azt beszéli be magának, hogy ezek nem a rend lényegéből fakadnak, hanem túlkapások, rendellenességek, amelyeken segíteni lehet, vagy azt, hogy nem a társadalomnak, hanem az örök emberi természetnek, magasabb hatalmak rendelésének következményei, tehát úgy sem lehet rajtuk segíteni, vagy a vallásban, a művészetben stb. keres vigaszt, vagy elmerül az önszemléletben, és a nirvána mindent megoldó képzelgésével édeleg.

Így a történelembölcseleti utópia e periódus filozófiája elől el van zárva, mert „A Kommunista kiáltvány" perspektívájától visszariadva inkább történelmietlen marad, mint a természetbölcseleti vulgáris materializmus (Schleiermacher, Fechner, Lotze), vagy a Stirner képviselte „gyakorlati szolipszizmus", amely fikciónak tekinti a világot, a szellemet, az eszmét, az emberiséget, minden absztrakt fogalmat, s ezzel rokonságba kerül a szubjektív idealista agnoszticista nominalizmussal, Occammal és Hume-mal.

De hasonló jelenséggel találkozunk Schopenhauernál is, akinek

főműve azzal a tétellel kezdődik, hogy a világ az én képzetem. És ha azután minden erejét megfeszíti is, hogy e tételt megcáfolja, végső konklúziója mégis az, hogy nincsen tárgy alany nélkül, a materializmust egy roppant petitio principiinek tekinti, s ha a szubjektív idealizmust az akarat metafizikai szférába emelésével próbálja túlhaladni, végül csak arra az eredményre jut, hogy éppen ennek az akaratnak a megszűnése, „az akaratnélküliség állapota", vagyis az egyetlen valóság semmivé válása a cél.

Amint tehát ezekből az utalásokból is kitűnik, az elmaradt, illetve a proletariátus „korai" fellépése miatt eltorzult kapitalista fejlődés filozófiai vetületének hármas tagoltsága fellelhető Németországban is.

E periódus részletezése helyett azonban inkább a német filozófia történetének egy másik szakaszára irányítjuk a figyelmet, mivel a periodizáció itt még sokkal világosabb, és a társadalmi fejlődés pontos tükörképeként való megjelenése egy sor előítélettel való leszámolásban is segítségünkre van.

A „klasszikus német filozófiáról" van szó. Előljáróban: Marx híres kijelentése — „Kant a francia forradalom német teóriája" — bátran kiterjeszthető az egész periódusra. Kant filozófiája e forradalom első szakaszának, a gironde-nak a teóriája, Fichtéé a jakobinizmusé, Hegelé pedig a bonapartizmusé.

S ezzel kapcsolatban nemcsak arra gondolunk, hogy meddig és mily mértékben kísérte Kant rokonszenvvel a francia forradalom egyes szakaszait és hol állott meg nemcsak lelkesedésében, hanem elméletében, a társadalmi megismerés folyamatában is.

Nem is arra akarunk rámutatni, hogyan vonzódott a fiatal Fichte a tiltott könyvekhez, mi vitte őt a Fekete Testvérek titkos szövetségébe és a „szent szabadságért" vívott illegális küzdelembe, s mint kellett védekeznie később is a jakobinizmus vádja ellen, egyik helyről a másikra kallódnia és rendőri felügyelet alatt élnie forradalmisága miatt.

Nem is azt óhajtjuk taglalni, mint szerkesztett Hegel Schellinggel és Hölderlinnel együtt a tübingeni diákinternátusban röpiratokat, mint ültettek „szabadságfát", tüntettek, konspiráltak és verekedtek az ellenforradalmár francia emigránsokkal, majd hogy Hegel a sajtó-

szabadság nevében szerkesztette a napóleoni szellemű „Bamberger Zeitung"-ot és ünnepelte a jénai csata után a csapatai élén bevonuló Napóleont mint a „lovagló világszellemet", és emlegette még idős, „reakciós" korában is történelembölcseleti egyetemi előadásaiban „dicső napfelkeltének" a francia forradalmat.

Nem az a feladatunk, hogy összegyűjtsük e személyi mozzanatokat a marxi tétel illusztrálására, hanem hogy megmutassuk, hogyha a polgári forradalom az elmaradt német viszonyok miatt nem a politikában, hanem filozófiájában játszódott is le, az általános fejlődés filozófiai vetületei akkor is ugyanazt a törvényszerűséget mutatják, mint a valóság közvetlenebb elméleti visszfényei.

Amikor Kant filozófiáját mint a hármasütemű történelmi hullámvonal elméleti visszatükröződését taglaltuk, rámutattunk arra, hogy lényegében nemcsak első, nyíltan természetbölcseleti periódusa, hanem társadalombölcselete és transzcendentális logikája, illetve agnosztícista ismeretelmélete is naturalista jellegű, „valóságfilozófiai".

Főérvül nem is azt hozzuk fel, hogy lényegében tagadja a metafizikát mint a tudományos igényű megismerés tárgyát, hogy a megismerésre való igényét a jelenségvilágra korlátozza, a lényeget nem tagadja, csupán a hozzá való eljutásnak — a képességeink korlátozottsága miatt való — lehetetlenségét tételezi. Hanem arra utalunk, hogy Engels és az ő nyomán Lenin egyaránt „szégyenlős materializmusnak" aposztrofálják a Kant-féle agnoszticizmust.

S hozzátehetnénk azt is, hogy Kant nyilvánvaló dualizmusa, amely társadalombölcseletére és ismeretelméletére is rányomja bélyegét, ha végső értelmében, a maga egész mivoltában, illetve utolsó konzekvenciáiban inkább idealizmus is, mint materializmus, a részleteket illetően inkább materializmus, mint idealizmus.

Fichtével kapcsolatban viszont nem az a feladatunk, hogy kimutassuk, filozófiája idealista, hiszen ezt maga is kinyilvánítja, amikor a bölcselet két alapirányzatát különbözteti meg, a „dogmatizmust" és az idealizmust, aszerint, hogy kiindulópontul mit ismerünk el, a tárgyat, a dolgot-e, amely a magánvaló tanához, vagy a megismerő intelligenciát, amely az intelligencia magábanvalóságához vezet el.

Fichte véleménye szerint a dogmatizmus és az idealizmus közötti választás nem adódik szükségszerűen, hanem az ember szabad elhatározásától függ. „Hogy milyen filozófiát választ valaki — írja —, az attól függ, hogy az illető milyen ember, egy bölcseleti rendszer ugyanis nem holt házi tanácsadó..., hanem át van itatva az ember lelkével. Egy természettől fogva petyhüdt vagy szellemi szolgaságtól, tudományos fényűzéstől és hiúságtól elernyedt és görnyedt jellem sohasem fog az idealizmushoz felemelkedni."

Már e szavakból is látható, hogy Fichte az idealizmus mellett dönt. Az idealizmus szerinte a dolgokban a tudat produktumát látja, a szabad, csak önmaga által meghatározott funkciók eredményét, ezzel az idealizmus a szabadság és a tett rendszere lesz.

Ezzel azonban nyilvánvalóvá válik az is, hogy rendszerében a súlypont az emberi cselekvésre esik, még akkor is, ha e cselekvés a megismerés szférájában mozog. Arra törekszik, hogy Kant filozófiáját „következetlenségét" kiküszöbölve következetesen végigvezesse, tökéletessé tegye, saját tanát mindig is valódi, következetesen végigvezetett kriticizmusnak tekintette.

Szerinte ugyanis Kant a tudat tényénél megállt, anélkül, hogy végső okáig, a tiszta énig eljutott volna. Eddig eljutni elsősorban módszertani kérdés: egyetlen alapelvből kell levezetni az egész tant. Fichte ezzel a módszerrel azután átértelmezi az egész kanti filozófiát, így lesz a kanti dualizmussal és bizonytalankodással szemben következetes és szélsőséges szubjektív idealista. Kiindulópontja, az az alapelv, amelyből egész tanát megpróbálja levezetni: az én. „Minden realitás — írja — az én által kell hogy abszolúte tételezve legyen", majd a „tapasztalati" énből „tiszta én" lesz, vagyis olyan én, amely minden tételezés előtt már tételezve kell hogy legyen — „az én ugyanis önmagát tételezi, és e puszta tételezés erejénél fogva önmaga által van", ami annyit is jelent, hogy ez az én nem valami létező, amely tevékenységet fejt ki, hanem a tevékenység maga az én.

Nem írjuk le azt a dialektikus folyamatot, amelynek megvan az a tudománytörténeti jelentősége, hogy Kantnál — a „Tiszta ész kritikája" eszmetanában — lényegileg sehova se vezet, Fichténél viszont az én fejlődésének útja lesz, s ezzel előmunkálat Hegel, majd rajta

keresztül Marx és Engels számára. Fichte először is megállapítja: „én gondolkodásomban a tiszta énből kell kiinduljak és ezt abszolút önállóan kell gondoljam. Nem mint a dolgok által meghatározottat, hanem mint a dolgokat meghatározót." Ezután ezt az Ént végigvezeti a megismerés útján, hogy eljuthasson a felismerésig: az igazság kritériuma nem az elmélet, hanem a gyakorlat területére esik.

Hogy valamit igazságnak tartsunk, nem teoretikus belátásra, hanem elhatározásra van szükség, állítja, és így nyerjük „Az ember rendeltetése" alapgondolatát: „Cselekvésre vagy te itt, a cselekvés és csak a cselekvés határozza meg az értékedet." Így az igazság kritériuma a cselekvésünk helyességéről való abszolút bizonyosság érzése, ami nem egyéb, mint a lelkiismeret, és így adódik az etikai maxima: cselekedj lelkiismereted szerint.

Nem elégszünk meg azzal, hogy rámutatunk: Fichténél a megismerés cselekvés lesz, vagyis a nem-énre, a természetre vonatkozó ismeretelmélete felolvad a gyakorlati filozófiában, az etikában.

Azt az állításunkat kívánjuk bizonyítani, hogy nem csupán ez a cselekvéstan nem szubjektív, ellenkezőleg, társadalmi, hanem hogy a fichtei filozófiában — ha ezzel összefüggésben is — a főhangsúly a társadalomra, a társadalom fejlődésére, a történelemre esik. S ebben a fejlődésben ismét a német valóság visszatükröződése mutatkozik meg: a megvalósíthatatlannak felismert jövőt illető kanti pesszimizmus Fichténél optimizmusba fordul, mivel a francia forradalom sorozatos belső és külső győzelmeiben látni véli a hazai megvalósulás zálogát.

Fichte elveti a kanti *kötelesség a kötelességért magáért* elvét, és kötelességen a társadalommal, az emberi nemmel szemben való szabad vállalást érti. Mindenkinek szabadnak kell lennie, és e szabadság előfeltétele a jog, hogy a magántulajdon nélkülinek magántulajdona legyen, a szegénynek joga legyen ahhoz, hogy szegénysége megszűnjék: „nem szabad sem koldusnak, sem alamizsnának lennie." Mindenkinek a társadalom hasznos tagjaként kell cselekednie, munkálkodnia a társadalom végső céljának eléréséért, ami nem más, mint hogy az emberi nem a természet kényszerűségétől fokozatosan megszabaduljon és mind mélyrehatóbban megnemesedjék. „Az emberi-

ség minden jótevője, minden nagy név értem dolgozott — írja —, de magamnak is vállalnom kell az ő feladatukat, hogy a közös testvéri nemet mindig gazdagabbá és boldogabbá tegyem."

S ha Kant az emberi nem számára épülő otthonról beszél — amely azonban sohasem készül el —, hogy abba beülhessen, Fichte — dokumentálva, hogy nála nem hedonista szociálpolitikáról van szó: „nem a népjólét, hanem az igazság a legfőbb törvény" — templomot emleget: „a dicső templomot, amelyet ők befejezetlenül voltak kénytelenek hagyni, közelebb hozhatom a befejezéshez."

Hogy azután ezt a megvalósulást „A zárt kereskedő állam"-ban éppoly utópikusan rajzolja meg, mint elődei tették, az ismétcsak az elmaradott német viszonyokkal magyarázható, s ha Engels azt írja, hogy „mi, német szocialisták, büszkék vagyunk arra, hogy nemcsak Saint-Simontól, Fourier-től és Owentól származunk, de Kanttól, Fichtétől és Hegeltől is", akkor ez Fichtét illetően mindenekelőtt a dialektikus módszerre, másodsorban pedig történelembölcseletére vonatkozik.

E történelembölcselet — melyet „A jelen korszak alapvonásai" címmel megjelent előadásaiban fejteget — nagy lépés a társadalom fejlődésének megismerésére törekvő elméletek történetében — nemcsak Augustinust és Machiavellit, hanem a történelembölcselet „új tudományának", a Scienza Nuovának a szerzőjét, Giambattista Vicót is beleszámítva —, minthogy az emberiség történetében rejlő immanens törvényszerűség szerint próbálja megérteni nemcsak a múltat, hanem elképzelni a jövőt is.

Fichte a történelemben két alkotórészt különböztet meg, egy a priorit és egy a posteriorit. Előbbi a világtervet és a világkorszakokat tartalmazza, amelyek levezethetők, utóbbi pedig a tényleges történelmet nyújtja. A történelem azonban „tudományosan" csak annyiban fogható fel, amennyiben dedukció tárgya lehet. S amikor azon az állásponton van, hogy az ember nem természettől adottan alkot társadalmat, nem zoon politikon, mert nem származhatik az állatvilágból, mivel az észnek az állatvilágban semmi sem felel meg, semmiből pedig csak semmi lehet — akkor nem a platóni-hobbesi-spinozai racionális vonalhoz csatlakozik. A történelem hordozója nála ugyan-

is nem az ember és nem az emberek összessége, mint az előbbieknél, hanem egy „normálnép", amely az „ész-kultúra" állapotában van, s ez alkotja az emberiség fejlődéstörténetének kiindulópontját is. A fejlődés célja, hogy az emberiség az „összes viszonyait szabadsággal, az ész szerint rendezze be".

E fejlődés alapkorszakai a következők:

1. Az ész-ösztön feltétlen uralmának korszaka: az emberi nem bűntelenségének állapota.

2. Az a korszak, amelyben az ész-ösztön külsőleg kényszerítő tekintéllyé változik: a pozitív tan és életrendszerek korszaka, amelyek sohasem mennek vissza a végső okokra, és ezért nem képesek meggyőzni, ezzel szemben azonban kényszeríteni kívánnak, és csak hitet és feltétlen engedelmességet követelnek; ez a keletkező bűnök korszaka.

3. A felszabadultság korszaka. E felszabadulás közvetlenül a parancsoló tekintély, közvetve pedig az ész-ösztön és általában az ész minden alakjában jelentkező fennhatósága alapján következik be. Ez a minden igazsággal szemben való abszolút közömbösség és minden vezérfonaltól független tökéletes kötetlenség korszaka: a teljes bűnözés állapota.

4. Az ész-tudomány korszaka: az a kor, amelyben az igazságot mint a legmagasabbat ismerik el és a legjobban szeretik: a keletkező igazolás állapota.

5. Az ész-művészet korszaka: az a korszak, amelyben az emberiség biztos és tévedhetetlen kézzel építi fel önmagát az ész megtalált megvalósulásává: a tökéletes igazolás és megszenteltetés állapota.

Ami e folyamatban a jelent illeti, Fichte meglehetősen ingadozik. A koncepció felvázolásakor úgy nyilatkozott, hogy az emberiség a harmadik korszakát éli. Később — a „Beszédek a német nemzethez" idején — e harmadik korszakot már befejezettnek tekintette, és úgy vélte, hogy a negyedik már elkezdődött, mivel az önzés megsemmisítette önmagát. Élete utolsó előtti évében, 1813-ban tartott államtudományi előadásaiban pedig a történelmet mint az eredeti, puszta hiten alapuló egyenlőtlenségből az egyenlőségbe való fejlődést fogta

fel, amely egyenlőség az emberi viszonyokat mindenütt rendező értelemből keletkezik.

A probléma azonban alapjában véve nem ez, még az sem, hogy történelemfilozófiájával párhuzamosan fejlődik gyakorlati-politikai állásfoglalása is, éspedig a kozmopolitizmustól a nemzeti eszme felé — ami elég világosan tükrözi a német viszonyok reális fejlődését —, hanem az, hogy vajon van-e valami elképzelése az emberiség további sorsáról, ha már az ötödik korszak állapota is megvalósult.

Vajon „a tökéletes igazolás és megszenteltetés" állapota azonos-e a történelem Schelling-féle harmadik, utolsó szakaszával, az „istenisülés korszakával". Schellingnél az első szakasz a nyers erőnek mint sorsnak a korszaka, amely a szabadságot elnyomja, a második a nyers erőnek mint a természetnek a korszaka, mely a maga törvényszerűségeivel a szabadságot ama rejtett céljának a megvalósítására kényszeríti, hogy műveltség útján a népeket az egyetemes államban egyesítse; a harmadik korszakban pedig a sors és a természet szintéziséből kibontakozik a gondviselés. Schelling, aki négy évtizeddel túlélte Fichtét, sőt Hegelt is közel másfél évtizeddel, azaz átélte a kapitalizmus előretörését minden belső, feszítő ellentmondásával, főleg pedig a fenyegetően erősödő proletariátusával, végül is a művészetbe, majd a vallásba menekül a valóság elől.

Fichte viszont a felé hajlik, hogy az emberiség történetét örökös körforgásnak lássa, a Vico-féle koncepciót újítja meg — mondván, hogy „ez az egész út, amelyet az emberiség e felsorolás szerint megtesz, tulajdonképpen az eredethez való visszatéréshez vezet. Csakhogy az emberiség ezen az úton saját lábán kell hogy járjon". Ez utóbbi megjegyzés viszont arra mutat, hogy a Vico-féle corso-ricorso jellegű — bár dialektikus és a Gondviselésnek is szerepet juttató, de mégis — természeti örök törvényszerűséggel szemben a természettől felszabadult ember szabad cselekvésének újabb szerepet juttat.

Ennek hangsúlyozása két szempontból is fontos. Az egyik az, hogy jelezzük: abban a korszakban, a polgári társadalom még egészen halvány körvonalainak kialakulása idején, nem lehetett határozott célképzete a társadalmat illetőleg, főleg pedig nem láthatta véglegesen és abszolút módon befejezettnek, mint majd Hegel.

A másik szempontot ugyancsak hegeli aspektusból kell kiemelni, azt ti., hogy Fichte a történelembölcseletet illetőleg nem tud megmaradni a szubjektív idealizmus szférájában. Mert amikor azt taglalja, hogy az emberiség valamennyi viszonya a felsorolt öt perióduson keresztül mindvégig az észre irányul, és a korok közötti különbség abból áll, hogy az emberek személyileg részt vesznek-e az ész életében, vagyis hogy az ész céljait az emberek a maguk céljainak tekintik-e, akkor ez az ész már sem nem az individuum, sem nem az emberiség kollektív esze, hanem egy hiposztazált általános ész, amelyhez az emberek így vagy úgy viszonyulhatnak. Ilyen szembenállás következik be azután Hegelnél, ami az „ész cselével" kapcsolatban világosan megmutatkozik.

De bármennyire világosak lesznek a Fichténél felvetett társadalombölcseleti problémák Hegelnél, bármennyire érthetővé válik, hogy Hegel lezárja a történelmet, mert nem láthat túl a polgári társadalmon — Hegellel kapcsolatban mégsem erre fektetnénk a fősúlyt, még akkor sem, ha szellemfilozófiája volt az, amely elmélettörténetileg a legnagyobb hatást keltette.

Bevezetésképpen azonban rá kell mutatni arra, hogy Hegelnél a történelem lényegében nem is „lezárul", hanem megszűnik, mint ahogy az ifjúhegeliánus Feuerbachnál a maga naturalizmusával, „antropológiai materializmusával" megszűnik minden fejlődés, minden dialektika.

Hegel ugyan megpróbál kivezető utat találni, amikor hangsúlyozza: a fejlődést nem úgy kell elképzelni, hogy az objektív szellem előbb a történelmen keresztül eljut a keresztény-germán korszak alkotmányos monarchiájában a csúcsra, s azután kezdődik el az abszolút szellembe való átcsapás, amikor is egy újabb fejlődési vonal indulna el a művészetben, vallásban, filozófiában. Itt nem egymásutániság van, hiszen a művészet nem a keresztény-germán korszakban kezdődik, hanem a szellem máslétében, a természeti állapotban, és a vallás is a természeti vallásokkal kezdődik, és éppúgy „befejeződik" a keresztény-germán korszakban, mint az objektív szellem útja az államban.

De fel lehet-e fogni ezeket a különböző területeket párhuzamos fej-

lődési periódusoknak? Ha egyéb nem is, de az abszolút szellemnek és istennek az egymáshoz való viszonya azt mutatja, hogy nem.

A világszellem fejlődik, önmagába visszatérő öntudattal, az absztrakt és általános logikai szférából kiindulva jut el az abszolút szellem megnyilatkozásáig. Az abszolút szellem egyik megnyilvánulási formája a vallás, amely nem egyéb, mint az ember tudata istenről, s így a vallás lényegében vallástörténelem. A vallástörténelem tehát a világtörténelemnek csak egy része, viszont a világtörténelem az objektív szellem megvalósulása, a vallás pedig az abszolút szellem önmagáról alkotott képzete és érzése.

Ha a világszellem és isten azonosak — ahogy azok állítják, akik a hegeli filozófiát teologizálni akarják —, akkor a világszellem fejlődését az istennek is végig kellene csinálnia. Isten azonban ezt nem teheti meg, fogalmából következik, hogy mindenható, nem lehet szüksége arra, hogy felküzdje magát elvont létezőkön, természeten, emberen, szubjektív és objektív szellemen át az abszolút megvalósulásig. Isten közvetlenül és küzdelem nélkül is megjelenhet legtökéletesebb alakjában, és lényege a kinyilatkoztatás.

Más oldalról pedig isten alacsonyabbrendű, mint az abszolút szellem, mert hiszen legmagasabb fokát a vallásban éri el, az abszolút szellem pedig a filozófiában, márpedig Hegelnél a filozófia a vallás túlhaladása. Isten tehát vagy az abszolút szellem felett van, és akkor kívül esik a valláson és dialektikán, vagy a vallás istene, akkor viszont alárendeltje az abszolút szellemnek. Ha pedig egyenlő felek, akkor Hegel megduplázza a világot, amit pedig éppen ő vet Kant szemére a magánvalónak és megjelenésének kettéválasztásával: az egyik az abszolút szellem világa, a másik az isten világa.

Két történelem futna párhuzamosan egymás mellett, és mind a kettő ugyanazt a fejlődési menetet mutatná ugyanazon törvényszerűséggel, csak más megjelenési formákban? Ez a paralelizmus áttörné a dialektikus fejlődést, amely mindennek az összefüggését, egymásrahatását, egységét, totalitását tanítja. A dialektikában két világ nem állhat meg egymás mellett, csak egymással kölcsönhatásban, egymást áthatva, egymásba átmenően, egymással egységet alkotva, sőt azonosulva.

Hegelnek tehát vagy istenről, azaz a teljességről és a befejezettségről kell lemondania, vagy a dialektikáról. Hogyan próbálja megoldani ezt a dilemmát? Úgy, hogy a dialektikát nem mint a valóság mozgását, fejlődését fogja fel, hanem mint a fogalmak tér- és időbeni mozgását, illetve abból indul ki, hogy a fogalmak mozgása, a gondolkodás törvényei egyben a valóság — a természet és társadalom — törvényei is.

Nem úgy áll tehát nála a dolog, mint tegyük fel Raymondus Lullusnál, hogy a gondolkodás törvényei és a valóság törvényei egybevágóak, tehát elég, ha a gondolkodás törvényeit megismerem, mert ezzel a valóság törvényeit is megismertem. Hegelnél azonosságról van szó, vagyis a gondolkodás törvényei a „valóság" törvényei, azaz a valóságnak ez a térben és időben való megjelenése az eszmének a látszata, a fogalom önmozgása, és Hegel minden erőfeszítése arra irányul, hogy bebizonyítsa: az abszolút szellem nem az emberi szellem, hanem az emberi szellem is csak az abszolút szellem egy-egy fejlődési mozzanata, pl. mint szubjektív szellem az antropológiában, a fenomenológiában és a pszichológiában.

Hegel — mint Engels „A természet dialektikájá"-ban megállapítja — mind a természet, mind a társadalom legáltalánosabb törvényeit „a maga idealista módján mint pusztán a gondolkodás törvényeit fejti ki... rákényszeríti őket a természetre és a történelemre, nem pedig belőlük vezeti le", ebből „erőszakolt és gyakran hajmeresztő konstrukció lesz". Még a neokantiánus Vaihinger is így ír a „Philosophie des Als-ob" c. munkájában: „a hegeli rendszer a történelmileg legkirívóbb, tipikus példáját szolgáltatja a filozófia alapvető tévedésének, a gondolkodás útjainak a történés útjaival való összetévesztésnek, a szubjektív gondolkodásfolyamatok objektív világfolyamatokká való változtatásának."

Nem túlzás tehát, ha rámutatunk, hogy Hegel filozófiai rendszere logikai rendszer, amelynek alapja az a semmivel sem, illetve csak teológiával alátámasztható kiindulópont, hogy nincs külön objektum és szubjektum, lét és tudat, én és világ stb., hanem a kettő egy mivolta azzal konstituálható, hogy ez a szubjektum, tudat, én stb. nem emberi, hanem valami általános, „abszolút", egyszóval, ismét Vaihinger ki-

fejezését használva, „Hegelnek ez a fogalmi világa fiktív természetű".

Miért élezzük a hegeli problémát ennyire, holott tisztában vagyunk azzal a teljesítménnyel, amelyet Hegel rendszere jelent — még fejetetejére állított mivoltában is — az emberi gondolkodás történetében? Azért, mert ezzel világossá válik, hogy a német polgári társadalom felvázolt első hullámának lefelé haladó íve valóban Hegel filozófiájában tükröződik, éspedig — ugyanúgy, ahogyan hasonló történeti helyzetekben láttuk — a logikában, az ismeretelméletben; és bármennyire is „objektív idealizmusnak" tekinti a hagyományos filozófiatörténet Hegel rendszerét, ez az értékelés lényegileg immanens álláspont alapján történik, vagyis Hegel felfogásának, intencióinak kritikátlan akceptálását jelenti.

Hiszen kritikailag tekintve, nem lehet mást, csakis az emberi tudatot felvenni, tehát a hegeli logika törvényszerűségei a szubjektív gondolkodás törvényei. Transzcendentálni persze lehet, de ha ez az abszolútum felé történik, akkor a hegeli filozófia teológia lesz, azzal a konzekvenciával, amelyről szóltunk, hogy ti. nem lesz többé dialektikus — ha az objektív felé történik, akkor szociológia lesz, vagyis a talpára áll, tehát nem lesz többé idealista.

De vajon agnoszticista, szkeptikus jellegű-e? Hegel személyes magatartása határozottan egyik sem. Hiszen a francia forradalom, a napóleoni tett lebeg a szeme előtt, és amikor a porosz abszolút monarchia úgy érzi, hogy a hegeli rendszerben találta meg államvallását és létének eszmei igazolását, akkor Hegel, ha nem fordul is nyíltan az állam ellen, de szembeszögezi vele ideális elképzelését, az alkotmányos monarchiát, amely még megvalósításra vár.

Esztétikájában is mintha felébredne a sejtelem, hogy a szimbolikus, klasszikus formákon keresztül elérve a romantikus formát, talán mégis elkövetkezik valami negyedik tag, ha nem is mint egy merőben új forma, csak a klasszikus-romantikus formák sajátos keverékeként — ezt Goethe és Schiller költészetében véli felfedezni.

Azt lehet azonban mondani, hogy mindez privát attitűd. A hegeli rendszer lezárul, hiszen Hegel munkái a maguk összességében az 1805—6-i téli szemeszteri előadásainak befejező szavaiban megfogalmazott program megvalósulását jelentik: „Úgy látszik, a világszellem-

nek sikerült leráznia magáról minden idegen és tárgyias lényt és magát mint abszolút szellemet fogja fel... A véges öntudat megszűnt csak végesnek lenni és az egész eddigi világtörténelem általában és a bölcselet története különösen a véges és abszolút öntudat eme harcát ábrázolja, és a jelek szerint elért céljához, ahol az abszolút öntudat megszűnt idegen lenni, ahol tehát a szellem mint szellem valósággá vált."

A szellem, amely önmagába — ha magasabb öntudattal is — visszatér, otthonra talál, és megnyugszik, azaz nem indul újabb „felfedező útra", mint annak idején a „Fenomenológia" tette, vajon szellem-e még? Vajon a szellem lényege az örökkévaló, abszolút önszemlélete, vagy a mozgás, a tevékenység?

E kérdésekre nem Hegel válaszol — a francia forradalom bűvöletében fel sem teszi ezeket a kérdéseket —, hanem az a „kollégája", aki nemcsak ugyanazon épületben, hanem ugyanazokban az órákban tartotta előadásait. Mivel azonban Hegel hatása, mint Engels írja „Feuerbach"-jában, „évtizedekig tartó diadalmenet" volt, berlini katedrája nem egyszerűen egyetemi katedra, hanem egy kor tribünje, hallgatósága nem csupán az egyetemi diákok, hanem az állam, a hadsereg és a diplomácia vezetői, legelőkelőbbjei — az „ellenlábas" számára már nem jutott közönség, s így az kénytelen volt előadásait hamarosan megszüntetni.

Ez az ellenlábas Schopenhauer volt, akinek a nirvánába menekülése — bár élete sikertelensége és a világgal való meghasonlása személyes motívumokat bőségesen szolgáltatna — éppoly kevéssé magánügy, mint Hegel kitérése a problémák elől.

Schopenhauernál ugyanis már egészen pontosan megmutatkozik a polgári lét ellentmondásossága. A polgárnak tagadnia kell ezt a létet, hiszen nem nyújt számára üdvöt, csak kínt és szenvedést, és mégis igenelnie kell, mert hiszen tőkepénzre, járadékra stb., nem pedig munkára épülő életének csak ez lehet a létformája.

A kapitalizmus első, 1825-ös nagy válsága még nem rázkódtatta meg a társadalom alapjait annyira, hogy az újban meglátták volna a halál csíráját. Hegelnek, aki megszüntette a fejlődést, de nem fejezte ki, hogy a fejlődés megszűnése a halál, tapsoltak. Attól, aki ezt ki-

fejezte – Schopenhauertól – elfordultak, hogy azután a XIX. század második felében, amikor Maya fátyla fellebbent a társadalom törvényszerűségeiről, hódoljanak pesszimista filozófiájának, és Hegelt „döglött kutyaként" kezeljék.

De bármily élesen álltak is egymással szemben életükben és lett szubjektív magatartásuk optimista vagy pesszimista, s bármily ellentétes volt is filozófiájuk sorsa a haláluk után, tanaik logikus konzekvenciája mint szociológiai jelzőszolgálat egy és ugyanazt mutatja: a nihilt.

Lássuk végül az egész társadalmi forma, a kapitalizmus átfogó hullámát, a maga felfelé ívelésével, tetőpontjával és lefelé hanyatlásával.

Vajon jogos-e egy ilyen befejezett hullámvonalról és befejezett, hármas tagoltságú filozófiai visszatükrözésének az eddigi társadalmi formákban észleltekéhez hasonló törvényszerűségéről beszélni?

Hiszen — állítják sokan még azok közül is, akik nem apologétái a kapitalizmusnak — a társadalom felfelé haladásának, magasabb fokának biztos kifejeződését, a termelőerők továbbfejlődését még a legérettebb tőkés hatalmaknál, Angliánál, az USÁ-nál sem lehet, tagadni, és bizonyos koncepciók — mint a „népi kapitalizmus", az „új társadalom", a „szociális partnerség", a „vegyes gazdálkodás" — szintén arra engednek következtetni, hogy a kapitalizmus még nem fejezte be történelmi hivatását, még nem fejtette ki összes lehetőségeit.

Mindezzel kapcsolatban csupán arra mutatunk rá, hogy kezdeti, felfelé ívelő szakaszában a feudalizmus még csak itt-ott, szinte sporadikusan jelentkezett, és nem fogta át az emberiség életét, s amikor már mint lezáruló korszakról szólhattunk róla, a legtöbb helyen még virágjában volt.

Hasonlóképpen: amikor a kapitalizmus kialakulásának első elméleti visszatükröződései megjelentek, ugyan hol voltak még a hatalmas, világrészeket átfogó, az egész földet maguk között felosztó tőkés birodalmak? Az emberiségnek csupán egész kis töredéke élt polgári formák között, és sok helyen még csak nem is feudális, hanem primitív törzsi viszonyok uralkodtak. És mégis új fejezet kezdődött a történelemben.

A történelemnek a Nagy Októberi Szocialista Forradalommal, különösen pedig a szocialista világrendszer kialakulásával kezdetét vett szakasza — bár a föld nagyobb részén még kapitalizmus van, sőt, tegyük fel, hogy a most felszabadult népek nagy része is a defor-

mált kapitalizmus irányába fog fejlődni — a történelem könyvében mégis mint a szocialista, kommunista társadalom kezdő, felfelé ívelő korszaka fog szerepelni.

Teljesen jogosnak érezzük tehát, hogy a tőkés társadalmat — a rabszolgatartó és a hűbéri társadalmakhoz hasonlóan — teljes, bevégzett társadalmi formának tekintsük, függetlenül attól, hogy fel lehet osztani két viszonylag önálló — szabadversenyes és monopolista — szakaszra és ezeken belül is apróbb-nagyobb periódusokra. Az egész társadalmi rendszer történelmének lényegi befejezettségén ez nem változtat. És ezt tükrözi filozófiájának már ismerős három szakasza is: az első, amelyben a termelőerők a termelési viszonyok támogatásával, velük harmóniában fejlődnek; a második, amikor egyre mélyülő antagonizmusuk a fejlődést mindjobban akadályozza; s végül a harmadik, amikor feszültségük a robbanásig fokozódik. És ahol ez a robbanás bekövetkezik, ott a társadalom új formái alakulnak ki, ahol pedig — egyelőre — nem, ott bekövetkezik a társadalom stagnálása, Lenin szavaival: rothadása, szétomlása, pusztulása.

Miután a korszak filozófiájának egyes mellékágaiban már felmutattuk a szóban forgó törvényszerűséget, most a fővonalban igyekszünk feltárni azt.

Az első kérdés: meddig terjed a kapitalizmus általános fejlődésében az a szakasz, amelyben a termelési viszonyok a termelőerők fejlődését nem gátolják?

A kapitalizmusnak az első, felfelé ívelő korszakát nagyjából a XIX. század közepe tájáig számíthatjuk. (Bár meg kell jegyezni, hogy a század első felében kialakuló angol polgári közgazdaságtan és az utópista szocialista elméletek már válságjelenségeknek, figyelmeztetésnek foghatók fel.)

Ennek megfelelően a filozófiában a természetbölcselet állt előtérben, még akkor is, ha nem közvetlenül a természetről, hanem a társadalomról vagy az emberi gondolkodásról szólt is.

S itt nemcsak arról van szó, hogy a természettudományok összehasonlíthatatlanul nagyobb fejlődésről tesznek tanúbizonyságot, mint minden más tudományág, nemcsak azt kell aláhúznunk, hogy a feudalizmus ideológiai szintézisével, a teológiával ellentétben a természet

törvényszerűségeinek a kutatása állt a középpontban. Itt elsősorban arra utalunk, hogy egy mindent átfogó naturalista világszemlélet bontakozott ki, ezen belül játszódott le az osztályharc vetületeként a materializmus és idealizmus küzdelme, lévén a „natura" fogalma olyan természetű, amely megtűri mindkét alapirányzatú interpretációt, beleértve a hasonló jellegű „tapasztalatok" fogalmát is.

Hogy az ismétléseket elkerüljük, nem beszélünk a természetnek mint a filozófiai kutatás tárgyának előtérbe állításáról a Bacon—Descartes—Gassendi—Hobbes—Locke—Berkeley—Hume-vonalban, a francia felvilágosodásban, vagy a 18. század francia materializmusában. Csupán a fejlett holland polgárság filozófiájának két főalakját, Grotiust és Spinozát említjük példának. Grotius az általános természetjogra építi fel hadi jogát, az emberi társadalmat nem isten által berendezett intézménynek, hanem természeti állapotnak tekinti, az alkotmányokat és törvényeket természetes szükség és cél szerint igyekszik megmagyarázni — a természetjog az ész parancsa, érvénye örök és abszolút, maga az isten sem képes megváltoztatni. Spinoza pedig azonosítja a természetet és az istent, legfőbb gondja a natura naturans és a natura naturata kettősség megszüntetése, és miután ezt az azonosítást az okság elvének mint természeti világelvnek a segítségével a világegyetemre vonatkozólag elvégezte, kiterjeszti az emberre és az emberi társadalomra is, mivel az emberi cselekedetek és intézmények sem kivételek az általános természeti törvények alól.

És ha itt-ott a dualizmus racionális oldala a naturalizmus ellentéteként — lényegileg a skolasztika atomizmusaként — megmaradt, mint pl. Descartes-nál, akkor éppen a „metafizikus" Leibniz az, aki gondoskodik e maradványok felszámolásáról. Ő veti szembe a Descartes-occasionalista-Spinoza-vonallal, hogy a test lényegének tekintett kiterjedéssel legfeljebb a testek geometriai és matematikai tulajdonságai világíthatók meg, de nem a mozgásuk, még a mechanikai mozgásuk sem. A test tehát nemcsak kiterjedés, hanem erő is, és ebből kiindulva megpróbálja összeegyeztetni a teleológiát a mechanisztikus felfogással. E kísérlete azonban — éppúgy, mint a katolicizmus és a protestantizmus, a tudomány és a vallás, a materializmus és az idealizmus kibékítésére irányuló törekvése — nyilvánvalóan nem visz-

szahúzó erőként hatott, hanem a mechanisztikus materializmus immár elég nyomatékkal jelentkező hiányosságainak a kiküszöbölésére irányult. Ezt a kiküszöbölést történelmileg a klasszikus német filozófia idealista dialektikája hajtja majd végre — szabad utat nyitva a marxista, materialista dialektika előtt.

S vajon lehet-e véletlennek tekinteni, hogy a klasszikus német filozófia — amelynek természettudományi beállítottságát nemcsak Kantnál, hanem Fichténél, de különösen Schellingnél tapasztalhatjuk, s a természetbölcselet Hegel rendszerében is igen nagy helyet foglal el, sőt a szellem fejlődésének szükségszerű, elkerülhetetlen mozzanata — Feuerbach antropológiai materializmusába torkollt?

Vagy személyi motívumokra vezethető-e vissza az, hogy az angol common sense filozófusai — akiknek alapelve, az „egészséges emberi elme" mint az igazság forrása és kritériuma, egyébként szintén naturalista jellegű —, de különösen az irányzat feje és betetőzője, Hamilton, a „szubjektív idealista" Kant és Fichte hatása alatt dolgozza ki a „natural realism" rendszerét?

Nem akarunk azonban a részletekben elveszni. Térjünk tehát át a kapitalizmus második szakaszának — a termelőerők és termelési viszonyok között kifejlődő antagonizmus korszakának — filozófiájára, vagyis arra a periódusra, amelyben az idealista jellegű társadalombölcselet dominál.

A kezdet persze még erősen magán viseli a naturalista vonásokat, a fejlődés a filozófiában éppen abban mutatkozik meg, hogy mint szorulnak háttérbe, foszlanak szét ezek a naturalista elemek, és törnek előre a kifejezetten „társadalmi" jellegű motívumok.

A filozófia ilyen átalakulásának reális alapjait csak röviden említjük meg.

A polgári forradalmak még hitték az egész emberiség általános jólétének és boldogságának eljövetelét. A forradalmak lezajlása és a polgári termelési mód konszolidálódása után azonban hamarosan napvilágra kerültek a polgári társadalom ellentmondásai. A polgárság egy része — mint az utópikus szocialisták — fantasztikus képzelgésekbe merült, vágyálmait festegette, más része — a klasszikus angol közgazdaságtan képviselői — a jelenségek objektív törvényszerűségeit,

illetve azok elkerülésének módozatait kutatta, ismét mások, minden bajt és vészt látszólagosnak, mellékesnek, véletlennek, átmenetinek beállítva, felcsaptak a kapitalizmus nyílt apologétáivá.

Az elméleti igazolás ennek megfelelően két irányban történt. Az egyik szerint a társadalom törvényszerűségei, a naturalista hagyományoknak megfelelően, örök és megváltoztathatatlan törvények — ezt fogalmazta meg „Mémoires sur la gravitation" c. munkájában az utópista szocialista Saint-Simon, kísérletet téve arra, hogy a newtoni gravitáció érvényességét a társadalmi történésben is felfedezze.

A másik irány tagadja a társadalomnak a fennállón túlmutató objektív törvényszerűségeit — a tudománynak meg kell elégednie a tények leírásával, esetleg bizonyos szabályszerűségek megállapításával, a tények magyarázata nem feladata. A tények különben sem tudattól független valóságok, hanem a tudat bizonyos állapotai, a tapasztalatok nem a tudattól független valóság megjelenései a tudatban, hanem a szubjektív érzetek, képzetek, élmények komplexumai. A kapitalizmus legalkalmasabb, legcélravezetőbb, mert legfélrevezetőbb apológiájának a pozitivizmus bizonyult. Megalapítója — és igen jellemző módon egyben a polgári szociológia megalapítója is — Auguste Comte.

E két irányzat nagyjából együtt indult, de azután, a társadalom fejlődésének megfelelően, először az első nyert teret, a második csak később — különösen a kapitalizmus harmadik, ismeretelméleti-logikai, szkeptikus-idealista szakaszában — került megújult formában előtérbe.

Az első irányzat hívei azonban hamarosan rájöttek, hogy a „klaszszikus" matematikai természettudomány törvényszerűségeinek a társadalomban való felfedezése nehézségekbe ütközik. Ezért a természettudomány olyan ágazata felé fordult a figyelmük, amely még nem volt eléggé kidolgozott, s így eredményei megtűrték a legkülönbözőbb értelmezéseket is.

Ez az ágazat pedig a biológia volt, amely Comte pandanjának, a pozitivizmus és egyben a szociológia másik nagy képviselőjének, Herbert Spencernek adott ösztönzést ahhoz, hogy elméletében már Darwin előtt és a darwininál sokkal általánosabb formájában felmerül-

jön a természetes kiválasztódás gondolata. Spencernél ez nem csupán a faj életében nyilatkozik meg, hanem az általános fejlődésnek a különös szintjén való megjelenésében is. Ehhez csatlakozik az energia megmaradásának törvénye, hogy azután egyetemes világelvvé terebélyesedjék nála a lassú, fokozatos fejlődés elve, amely lehetővé teszi számára, hogy a világelv társadalomra vonatkozó alkalmazásában a társadalom mibenlétét az organizmusban, mégpedig az állati, emberi szervezetben vélje felfedezni.

Ezzel megindul a nagy analógia, amely, különösen utódainál, a legkülönbözőbb változatokban, „filozófiai" és „szociológiai" irányokban a common sense határait jóval túlhaladó mértékben csapódik le, hogy azután a figyelem minél jobban elterelődjék a társadalom mozgástörvényeinek a természettudomány egzaktságával történő feltárásától, a történelmi materializmustól.

Így lesz a polgári idealista társadalombölcselet kezdeti szakasza a történelmi naturalizmus.

Spencer még viszonylag szolíd. Szociális statikájában még azt fejtegeti, hogy a kormány az idegrendszerhez, a mezőgazdaság és ipar a táplálkozási apparátushoz, a forgalom és a csere az érrendszerhez hasonlítható. Szociológiájában azonban már a különbségeken van a hangsúly: az állat részei összefüggő, konkrét egészet alkotnak, a társadalom részei különvált, diszkrét egészet képeznek: „az egyiknél az öntudat a halmazat egy kis részében koncentrálódik, a másiknál az egész halmazatban szét van szórva" stb. A konzekvencia: a társadalom nem organizmus, hanem szuperorganizmus, ami persze az egész analógiát felborítja, és magát a fogalmat is ködössé, bizonytalanná teszi.

A későbbieknél, a fajelmélet híveinél, a szociáldarwinistáknál, az organikus iskola követőinél, hogy csak a legjellegzetesebbeket említsük, azonban már a legvadabb analógiák hajkurásszák egymást. Minden távoli hasonlóságot, erőszakolt rokonítást felhasználnak arra, hogy felvegyék a harcot a burzsoáziát, a fennálló rendet, a termelési viszonyokat veszélyeztető erőkkel, a proletariátussal és a vele immár egyesült elmélettel, a tudományos szocializmussal.

Minderre legalkalmasabbnak a faj, a biológia alapfogalma látszott.

Ez képviselhette a társadalmi változásban az állandót, ez tette lehetővé, hogy az osztályok és osztályharc elméletét a létért való küzdelemre való hivatkozással a fajokról és harcukról szóló elmélettel helyettesítsék. Vagyis: a társadalomban nem a burzsoázia és a proletariátus osztályharca folyik, hanem az erős és a gyönge, az életrevaló és kevésbé életrevaló fajok és egyedek harca — Gumplowicz hírhedtté vált szójátéka szerint nem „Klassenkampf", hanem „Rassenkampf".

Hogy azután ebből az alapító Gobineau-nál még naivnak ható ötletből, majd Chamberlain dilettáns analógiáiból hogyan lesz olyan ádáz elmélet és olyan alávaló gyakorlat, mint a tízmilliókat kiírtó hitlerizmus, az még oly élénken él a mai nemzedékek emlékezetében, hogy minden, még ha filozófiai igényű ismertetésük is a tudományt gyalázó gúnynak látszanék.

Ami a tudományos színvonaltalanságot illeti, nem különb a szociáldarwinizmus sem. Egyik képviselője, Ratzenhofer, nem elégszik meg azzal, hogy biológiai analógiákkal kora társadalmának törvényszerűségeit mint természeti törvényeket abszolutizálja, hanem a marxizmus következetes materializmusával szemben valamiféle transzcendens szférát konstruál. Végül is Comte módján a valláshoz jut el: „a pozitív megismerés érzékileg kimutatható fejlődésünk természetes tényeiből indul ki és tökéletesedésünk bizonyosságával végződik minden dolog kölcsönös függőségének keretében, megmutatva az utat, hogy bensőleg az istenhithez felemelkedhessünk."

Ratzenhofer a vallással végzi — a szociáldarwinizmusnak egy másik teoretikusa, Benjamin Kidd, a vallással kezdi: a társadalomban két ellentétes erő ütközik össze, „a bomlasztó erő; ezt az egyének ésszerű önbizalma képviseli, s az alkotó erő, ezt a vallás képviseli..., melynek feladata az, hogy az evolúció küzdelmében biztosítsa az egyén érdekeinek folytonos alárendelését ama hosszabb életű társadalmi szervezetek nagyobb érdekeinek, melyekhez az tartozik".

S említsük meg harmadiknak a szociáldarwinizmus teoretikusai közül az „antroposzociológia" megalapítóját, Otto Ammont. Szerinte a természetes kiválasztódás és a létért való küzdelem „törvénye" a társadalomban akként érvényesül, hogy az erős egyenlő a gazdaggal,

a gyenge a szegénnyel, azaz a gazdagok azért gazdagok, mert tehetségesek, a szegények pedig azért szegények, mert tehetségtelenek.

Az „organikus iskola" más képviselői pozitivista alapállásból kiindulva megelégednek olyan, többé-kevésbé találó analógiák összeszedegetésével, amelyekkel párhuzamba állíthatják az emberi vagy az állati szervezet egyes részeit és funkcióit a társadalmi „szervezet" egyes részeivel és funkcióival. Sem maguk nem támasztanak igényt, sem másokét nem ismerik el arra, hogy az analógiák okait is feltárják, és elutasítanak minden olyan bírálatot, amely rámutat, hogy az analógiákat azonosságoknak felfogni jogosulatlan extrapoláció.

Mert a lényeg valóban nem az, hogy e filozófusok, mint Schäffle vagy Lilienfeld, társadalmi tüdőről beszélnek, hogy a véredényrendszert a takarékpénztári hálózatnak, az idegeket sürgönydrótoknak, az emberi agyat központi távíróhivatalnak feleltetik meg stb., hanem az az alapvető törekvésük, hogy bebizonyítsák: a társadalom nem organizáció, ahogy a marxizmus felfogja, hanem organizmus, vagyis olyan életfunkciókat végző szervezet, amelynek központi tudata van.

Persze amikor Lilienfeld a társadalomban már nem — Menenius Agrippa meséjére emlékeztetően — egyes testi szervek, hanem idegsejtek rendszerét látja, akkor ezzel tulajdonképpen elismeri, hogy a biológiai törvények nem értelmezhetők minden minőségi különbség elismerése vagy legalábbis bizonyos finomítás nélkül társadalmi törvényekül. Ezzel egyben utat nyit a társadalompszichológiai felfogás felé.

A közbülső, átmeneti elmélet Fouillée „kontraktualisztikus" vagy „hiperorganisztikus" felfogása. Ez a biológiát pszichológiailag értelmezi, a létért való küzdelemben akaratok harcát, lelki folyamatok szemléletivé válását látja, és a társadalmat „szellemi organizmusnak" tekinti. Ez arra készteti, hogy Spencerhez és a többi organicistához hasonlóan ő is keresse az analógiákat a biológiai és a társadalmi jelenségek között. Ezek azonban nála már nem egy-egy szervre vonatkoznak, hanem általánosabb jellegű funkciók. Így pl. az idegközpontok hierarchiáját párhuzamba állítja a kormányzat szerveinek hierarchiájával, a katonai típusú államot a ragadozó, az ipari államot a kérődző és más békés állatok életével. Ugyanakkor azonban hang-

súlyozza, hogy ezek a párhuzamok nem lehetnek sem teljesek, sem tökéletesek. Így azután a katonai és az ipari típus mellé felveszi harmadiknak a „gondolkodó társadalmat" — ennek az állatvilágban már nem felel meg semmi —, s így végeredményben a spenceri biológiai jellegű „szuperorganizmus" nála a társadalom pszichológiai jellegű „szellemi hiperorganizmusává" lesz.

Ezt a fogalmat kapja fel Foulliée mostohafia és tanítványa, Guyau, mondván, hogy az ember „a környező társadalom fölé hatalmasabb és magasabb, egyetemes, mondhatnók kozmikus másik társadalmat helyez. A társulás, az ember mindenek felett jellemző vonása kibővül és a csillagokig terjeszkedik." Ennek a társadalomfeletti társadalomnak a jellegzetességeit, attributumait keresi, és különböző műveiben részben az erkölcsben, részben a művészetben, végül a „vallástalanságnak" nevezett vallásban véli felfedezni. Ezzel azonban túllőtt a célon: metafizikai szférába tévedve az emberi társadalom mibenlétére már nem a tőle várt felvilágosítást adta meg. Kénytelen tehát visszakanyarodni a biologizmushoz, és azt magyarázza, hogy miképp az atomok is egy magasabb egységet alkotnak a molekulában, végül pedig az organizmusban, hasonló egységessé válás jöhet létre az egyes tudatok között is. „Menjünk hát e kérdéses, de a szellemnek nem ellentmondó korszak felé, amikor a tudatok, valamennyien, a bonyolultság s a benső egység magasabb fokára emelkedve, sokkal bensőbben hatolhatnak majd egymásba, mint ma, anélkül, hogy ez a vegyülés egyiket is megsemmisíthetné. Közlekednének egymással, mint ahogy ma a sejtek rokonszenveznek, s együttesen hozzájárulnak a kollektív tudat alakításához."

Guyau tehát a problémát azzal oldja meg, hogy az ismeretlen jövőbe utasítja. Csakhogy a feladat: a kor társadalmának a mibenlétére válaszolni. Aki tehát erre törekszik, az kénytelen a rosszul gombolt mellényt egészen kigombolni, vagyis az alapkérdést ismét felvetni és a választ előlről kidolgozni.

Ezt cselekszi Taine, aki a „biopszichét" bűvös köréből kitörni igyekezve, most már három alaptényezőt vesz fel mint a társadalomalakulás meghatározóit: a fajt, a környezetet és az időpontot.

A faj az állandó és „belső" tényező, az „embernek azon vele-

született és öröklött képessége, melyet magával hoz a világra, s mely rendesen össze van kötve a vérmérsékletben és a testalkatban élesen megmutatkozó különbségekkel". A miliő, a környezet (elsősorban a természeti környezet — „egy fok különbség a levegő hőmérsékletében és a napsugarak hajlásában a legfőbb oka képességeinknek és szenvedélyeinknek") a külső és változó, de ugyancsak állandóan ható erő, a harmadik, az időpont pedig talán oly értelemben a másik kettő szintézise, hogy a külső és belső tényezők együtthatása egy bizonyos időpontban.

De bármilyen terjedelmesen elemzi is e fogalmakat, végeredményben mindhárom fogalom ködös és bizonytalan marad, még a viszonylag kidolgozott fajfogalom is, amelyet egyszer a nemzettel azonosít, másszor szellemi közösség által kialakított jellemvonások összességének fog fel. Jellemző módon azonban — vagyis érezve, hogy a társadalmat illetőleg nem boldogulna vele — csak éppen annak nem tekinti, ami, ti. antropológiai kategóriának.

A lényeges végül is az, hogy a történelem három „erő" egyoldalú működésének eredménye — az emberi tevékenység nem hat rájuk. A történelem hőse a hatóerőknek úgyszólván pillanatnyi viaszlenyomata, ez pedig, bármennyire igyekszik is lazítani a társadalom organicista felfogásán a fiziológia, majd a pszichológia felé — végeredményben mechanisztikus determinizmus. „Az embert — írja — magasabbrendű állatnak tekinthetjük, mely filozófiákat és költeményeket termel, olyanformán, mint ahogyan a selyemhernyók a selyemszálat és a méhek a sejtjeiket csinálják."

Az 1871-es kommün hatására azután rémületében olyan következtetésekre jut, amelyek ugyan ellentétben állnak kiindulópontjával, de apologetikus célokra éppen megfelelnek. Az ember ugyanis mint biológiai képződmény nem változik, marad továbbra is húsevő állat — írja —, de ahogyan a kutyát megszelídítette az ember, most az embert kell még szelíddé tenni, fogait és körmeit gondosan lereszelni. Ezt a feladatot pedig mi mástól várná, mint a vallástól: „sem a filozófiai értelem, sem a művészi és irodalmi műveltség, sem a hűbéri, katonai és lovagi becsület, sem semmiféle törvénykönyv,

közigazgatás és kormányzat nem képesek a kereszténységet e tekintetben pótolni."

Hasonlóképpen a faj fogalmából indul ki Le Bon, hogy azután, megfelelő eredmény híján, annak természettudományi vonatkozásait pszichológiailag értelmezze, amennyiben nem fiziológiai sajátosságok alapján osztályozza, hanem történetileg kialakult lelki alkatnak fogja fel.

Feladatának azt tekinti, hogy azokat a lelki tulajdonságokat írja le, „amelyek a fajok lelkét alkotják" és megmutassa, hogyan lehet belőlük levezetni valamely nép történelmét és kultúráját. A fajból tehát „faji szellem" lesz, és ez nyilvánul meg a történelemben, egy-egy nép intézményeiben, művészetében, vallásában stb. — s így a faji szellem ismerete teszi lehetővé „a történelem hieroglifáinak megfejtését". Ez a faji szellem az állandó, az örök. Midőn azonban rájön, hogy ezzel végeredményben semmit sem magyarázott meg, minthogy ezt a faji szellemet minden újabb jelenség okának magyarázatához újabb és újabb attributumokkal kell felruháznia, a szociális agnoszticizmus elkerülése céljából feladja már nemcsak a természettudományi faj, hanem a faji szellem fogalmát is, illetve a faji szellemből „tömeglélek" lesz — az egyéni lélekkel szemben valamiféle kollektív lélek.

A kettő között — jelenségeit illetőleg — azután az a lényegbevágó különbség, hogy az egyéni lelki jelenségekben bizonyos cenzúra, racionális elem, kultúrhagyományok komplexuma érvényesül, a tömeglélek viszont nem más, mint az ősember állati, brutális ösztönéletének megnyilatkozása — a tömegemberről lehull a civilizáció máza, elveszti felelősségérzetét, egyszóval előtérbe lép a tudattalan. Ezt Le Bon még fizológiailag is alátámasztja, mondván, hogy a hátgerincvelő működése fölébe kerekedik az agyműködésnek.

Jelen összefüggésben kevésbé érdekel bennünket, hogy a Le Bon-féle „tömeglélektan" a szocialista tömegmozgalmak ellen éleződik ki, és a marxizmus térhódítását, a munkásság szervezett osztályharcát azzal próbálja diszkreditálni, hogy ebben rossz megvalósulását látja az emberek vallási igényének, reményének, eljövendő boldogsághitének, jó vágyainak.

Számunkra az a fontos, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok

antagonizmusában létrejövő polgári társadalombölcselet Le Bon elméletében egy újabb lépéssel szakad el a valóságtól — a társadalmi történés hordozója immár az a bizonytalan valami, amit Le Bon „tömegléleknek" nevez.

A következő lépés azután arra irányul, hogy ezt a tömeglelket valamiképpen — részben konkretizálással, részben fogalomszűkítéssel — elfogadhatóvá tegyék.

Ezekből az irányzatokból — mintegy típusul — egyet-egyet emelünk ki, hogy azután — mintegy e hiábavaló kísérletek önbeismeréséül — bemutassunk egy irracionális típust is, amely teljesen lecsúszott az ellenőrizhető valóság talajáról.

Így Wundtnál a „tömeglélekből" „néplélek" lesz. Eleinte azzal kísérletezik, hogy az egyén lelki életének természettudományos eszközökkel végzett vizsgálatából — megfigyelésekből és kísérletekből — eljusson a társadalom törvényszerűségeiig, azon az alapon, hogy a tulajdonképpeni valóság a lelki világgal azonosul. Az „egymással kölcsönhatásban levő akarategységeket és a belőlük létrejött magasabb akaratformákat" kutatja. Szerinte az egyéni lélektan az egyén lelki jelenségeivel, a társadalmi lélektan pedig az egyének lelki jelenségei közötti összefüggésekkel foglalkozik. Azzal, hogy a „lelket" nem szubsztanciálisan fogja fel, hanem maguknak a lelki jelenségeknek, folyamatoknak tekinti, úgy véli, hogy megtalálta a kulcsot az egyéni lélektől a „társadalmi lélekig".

A „néplélek" ugyanis szintén állandó összefüggések komplexuma, s ugyancsak nem szubsztanciális jellegű. De míg az egyéni lelki jelenségek reális alapját megtalálja a fiziológiában, a „néplélek" jelenségeinek reális alapját nem találhatja meg a gazdasági életben — hiszen épp ez ellen a marxista felfogás ellen harcol —, így a néplélektan — ha nem akar a metafizikába tévedni — nem lehet más, mint a lelki jelenségek regisztrálása, leírása — nem pedig törvényszerűségeik feltárása és elemzése.

A néplélektan végül is „az emberiség pszichológiai fejlődéstörténete" lesz, tárgya „a történelem értelmére és értékére vonatkozó kérdések" — amit azért emelünk ki, hogy jelezzük: íme megnyílt az út a szellemtörténeti és újkantiánus társadalomelméletek előtt.

Ő nem jut el idáig; megelégszik azzal, hogy három terület, a nyelv, a mítosz és a szokások néplélektani vizsgálatát elvégezze. Hogy azután ebből egy pszichologisztikus etnográfia, kultúrtörténet, leíró szociológia stb. lesz, az a dolog természetéből következik. Ez a munka nem is volt haszontalan, amennyiben — különösen a primitív népek életére vonatkozólag — gazdag anyagot gyűjtött össze, és ezzel éppen azt a tudományt segítette, amely ellen küzdött: az ideológiák történetének konkrétabbá tételéhez járult hozzá, s ezzel azoknak a dolgát könnyítette, akik e történelmet helyes módszerrel tanulmányozzák.

Persze, mihelyt túlment az anyaggyűjtésen és nem elégedett meg a válogatással, csoportosítással, hanem — eredeti célja ellenére, de éppen apologetikus szándékából — már valamiféle objektív törvényszerűséget akart felfedezni, akkor lecsúszott a leíró tudomány területéről is, és egyszerű analogisztikát csinált. Így az emberiség pszichológiai fejlődéstörténetében — az egyes ember gyermek-, ifjú-, felnőtt- és öregkorának megfelelően — négy korszakot különböztet meg: az első a primitív ember korszaka, a második a totemisztikus korszak, a harmadik a hősök és istenek kora, s végül a negyedik, a humanitás; jelenleg ehhez közeledünk. Ami még hátravan, az maga a humanitás. Ebben a nemzeti vallások, illetve a jelenlegi világvallások — a kereszténység, a mohamedanizmus és a buddhizmus — tovább integrálódnak, az emberiség vallásává alakulnak, s ennek megfelelően a nemzeti államokból is világállam lesz, aminek előjelei a kultúrnépek intenzív kölcsönhatása tudományban, művészetben, szokásokban stb., amelyek az emberi társadalmat általános humanisztikus motívumokkal ruházzák fel.

Egyszóval a társadalom alapvető gazdasági és osztálystruktúrájának megváltoztatása, a magántulajdon megszüntetése, a szocialista társadalom helyett egy általános, az egész emberiséget magába foglaló nagy kultúrközösség tételezése — ezzel örökkévalónak nyilvánítja az államot, a vallást, az idealizált polgári „humanista" kultúrát.

A másik kísérlet a fiziológiától a pszichológia felé történő finomítás vonalán nem az általános ösztönösségtől az általános szellemi kultúra irányába való fejlődés, hanem az általános lelki jelenségek közül egy speciális jelenségnek a kiemelése és nem csupán a társadalom alap-

törvényszerűségévé, hanem a világegyetem általános törvényszerűségévé való hiposztazálása.

E speciális lelki jelenség Tarde-nál az utánzás, amely egyetemes mivoltában mint általános ismétlés jelentkezik — a csillagvilágban mint gravitáció, a fizikai világban mint hullámmozgás, a biológiában mint átöröklés.

A társadalomban az utánzás azután olyasféleképpen jelentkezik, ahogyan ezt a német reakciós „untersunkenes Kulturgut"-elmélet ábrázolja. Tarde szerint az, ami kezdetben a felsőbb osztályok kiváltsága volt, lassankint a legszélesebb tömegek közkincsévé lesz. Így a mai francia paraszt ruházata megfelel a középkori nemes viseletének, és a polgári ruházkodás egyre inkább tért hódít a munkásság soraiban. Ez az átvétel és kiszélesedés persze nemcsak a ruházatra és a használati tárgyakra vonatkozik, nemcsak a szokásokra és a divatra mint az utánzás tipikus megjelenési formáira, hanem a fogalmakra és az érzésekre is. „Az úr befolyásolja a szolgát, a tanult ember a tanulatlant, a gazdag a szegényt, a városi a falusit."

Az utánzásnak ezt a „törvényszerű" érvényesülését Tarde azután igyekszik kimutatni a társadalom minden területén, a nyelvekben, a közgazdasági életben, a törvényhozásban, az állami alakulatokban, vallásokban, erkölcsben, művészetekben stb. Apologetikus jellegére elég azzal rámutatni, hogy a politikai életben az utánzás két alapvető formája — a szokás és a divat — a konzervatív és a liberális pártokban testesül meg, a régi szokásokhoz való ragaszkodás a nacionalizmusban, a divat a kozmopolitizmusban.

Tarde azonban nem elégszik meg azzal, hogy saját liberális burzsoá felfogását elméleti mezbe öltöztesse, hanem az általa felfedezni vélt „törvényszerűség" érvényesülését az emberiség egész történelmén keresztül is ábrázolni igyekszik. Ezzel azt is demonstrálni kívánja — a marxizmussal szemben —, hogy a politikában felszínre törő osztályharc determinánsai nem a termelőeszközök tulajdonviszonyaiban, hanem egyéb körülményekben keresendők, hogy nem a gazdasági viszonyok a meghatározók, hanem a pszichológiai tények.

Ennek során Tarde természetesen számos nehézségbe ütközik, s feloldásukat újabb és újabb princípiumok felvételével kísérli meg.

Ezek közül csak egyet emelünk ki. Arra a kérdésre keresve a választ, hogy miként jön létre a társadalomban az új, vagyis kit és miért kell utánozni, eljut az „invention", a találmány, a felfedezés korrelatív princípiumához, ahhoz az újításhoz vagy tökéletesítéshez, amely a korábbit, az eddig fennállót módosítja.

A társadalomban felmerülő minden nehézségre az ember — az invenciózus, a zseniális, az alkotó ember — találmánnyal, felfedezéssel felel, az ebből kiáradó szuggesztív erő viszi rá a többieket az utánzásra, és ezzel az utánzással lesz a találmány társadalmilag hatékonnyá.

Úgy hisszük, részletes taglalás nélkül is világos, hogy ezzel az elmélettel nemcsak a szubjektív idealista történelemszemléletet konstituálja, hanem egyben a tömegek aktív szerepét is tagadja, megpróbálván kicsorbítani annak a marxi tételnek a forradalmi élét, hogy az eszme megragadja a tömegeket, s anyagi erővé válik.

Már az utánzásnak a felnagyítása is, de még inkább a találmány-utánzás ellentétpár szerepének ilyen alapvető törvényszerűséggé való deklarálása tiszta metafizika. Még inkább ilyen metafizika lesz az a történelembölcseleti kísérlet, amely a társadalmi determinánsokat a „lélek" rejtett, tudatalatti szférájában véli felfedezni.

Ez a kísérlet a pszichoanalízis megalapítójának, Freudnak a nevéhez fűződik. Szaktudományos munkásságát itt felesleges lenne érintenünk, alapvetően más azonban a helyzet, amikor elmélete a társadalomtudományi módszer igényével lép fel, és a primitív népek és a neurotikusok lelki életének jelenségei között megegyezéseket fedez fel. Kétségtelen túlzás a freudi „tudatalatti" hipotézisében az alantas ösztönök elméleti igazolását látni — a sors iróniája, hogy fasiszta üldözői Freud elméletének segítségével igyekeztek irracionalista történelemszemléletüket és szadista barbarizmusukat alátámasztani. Annyit azonban jogosan állapíthatunk meg, hogy a freudizmust szociológiai tannak tekintők alaposan túlértékelik a lélektani tényezők szerepét a társadalmi folyamatban, s jogos a tiltakozás az ellen is, hogy a történelmi materializmust mint objektív módszert kiegészítsék a freudi pszichoanalízissel mint szubjektív módszerrel.

A társadalom objektív determinánsaitól való eltávolodás folyamata

azonban ezzel még nem zárul le. A „lélekből" egyszerűen „szellem" lesz, és ez módot ad arra, hogy egy külön, „magasabb" szférát, szellemvilágot konstituáljanak, amelyet attributumainak tárgyiasításával szembeállítanak a reális világgal.

Így Durkheimnél „szociális tény mindenfajta cselekedet, amely az egyénre külső kényszert gyakorolni képes", sőt nemcsak a cselekedetek, hanem a „meggyőződések" is társadalmi tények, amennyiben az egyénre „kényszerítő befolyással" bírnak. Ilyenek a jog, az erkölcs, az illem, a szokások, sőt minden szellemiség, amely kényszerérzetet kelt és hatalma oly feltétlenné válik az egyesek szemében, akár a természet törvényeié.

A társadalom egyének feletti sajátos szellemiséggé válik, s sajátos kollektív képzetekben fejeződik ki, amelyek azután a természeti jelenségekre is vonatkoznak — így pl. a térre, az időre, a kauzalitásra stb. —, s ezzel a társadalmi megismerési folyamat túlmegy a szubjektumon mint megismerőn és az egyéni tapasztalaton mint a megismerés tárgyán.

Durkheim a „kollektivitás" belső tapasztalatáról beszél, és ezzel arra kényszerül, hogy megismerő alanyként egy „kollektív tudatot" kreáljon. A kanti interszubjektív kategóriák így szuperszubjektívekké alakulnak át, ezzel azonban minden valóság feloldódik a szellemi társadalmiságban, minden tárgyiság, objektivitás eltűnik — marad a társadalom mint kollektív tudat. Durkheim katolikus kritikusai azután ezt a kollektív tudatot az istenséggel azonosítják, és Durkheimet a társadalom „megszentelőjének", „társadalomimádónak" minősítik. Ezt annál inkább megtehetik, mivel Durkheim a társadalom minden tömegmegnyilvánulását, tehát nemcsak az istentiszteletet, hanem egy parlamenti összejövetelt, egy nemzeti ünnepet vagy egy tornaünnepélyt is vallásos aktusnak tekint.

Ezen a vonalon halad tovább Dilthey, talán azzal a különbséggel, hogy ő a kollektív szellem megnyilvánulásait a vallás helyett inkább a művészetben és az irodalomban kutatja. De míg Durkheim megismerésre törekszik, Dilthey megelégszik a „megértéssel", s így érdeklődésének tárgya „az életfolyamat eredeti terméke, az individuum, az emberi totalitás".

De hogyan válik akkor ebből az individuálisból szociális? Kiindulópontja az, hogy „az életet, az alanyt a maga viszonylataiban mint élő valóságot tudatosítsuk és gondoljuk végig". A lelki életet azután ezen az alapon az élménnyel azonosítja — ez lesz végül is szellembölcseletének alapfogalma —, melyet úgy határoz meg, hogy „a legkisebb egység az élet folyásában a történeti világ alapforrása".

Az élmény azonban nem marad meg egyediségében, további mozzanatai a kifejezés és a megértés, amelyek közül az első már objektivációkat jelent, lévén a kifejezés igazi területei a művészet és a költészet, a második pedig nyilvánvalóvá teszi az „idegen élet" felvételét. Így „a szellem világáról való tudásunk az átélésnek és megértésnek más személyekre, közösségekre mint a történeti működés alanyainak történeti felfogására, végül pedig az objektív szellemre irányuló együttműködése révén áll elő".

Az összefüggéseket az egyének lelkéből kell ugyan megérteni, de az ember önmagát csak a történelmen keresztül ismeri meg és viszont: az emberen keresztül a történelmet. A lelki élet folyamata ugyanis fejlődés, mivel a lelki struktúrában és hajtóerőiben célszerűség és értékösszefüggés nyilvánul meg, éspedig nemcsak az egyéni lelki életben, hanem az általánosban is, és ez jelenik meg a típusban, amely Dilthey szellemtörténeti bölcseletében körülbelül azt a szerepet játssza, mint a természettudományokban a törvény. A szellemtörténet ugyanis nem egyetemes törvényszerűségek összefüggő folyamata, hanem részek szabályszerű kapcsolatát feltüntető alapformák, típusok ismétlődése.

S ezzel megteremtődött az előfeltétele annak az elméletnek, amely a társadalmi létnek nemcsak a természeti alapjait „szünteti meg", hanem kiküszöböli belőle még a diltheyi objektivációkat, tehát a reálisnak utolsó halvány vonásait is, és az egész „valóságot" a társadalom fölött lebegő, kreált szférába helyezi át. Ez az elmélet az újkantiánus Windelband nevéhez fűződik, aki „Történelem és természettudomány" című híressé vált 1894-es strassburgi rektori beszédében már az ellen is állást foglal, hogy a valóság megismerésére irányuló diszciplínákat természettudományokra és szellemtudományokra osszák fel.

Szerinte a tapasztalati tudományok a valóság megismerésének folyamatában vagy az egyetemest keresik a természettörvény formájában, vagy az egyest a történetileg meghatározott alakban; amazok törvénytudományok, emezek eseménytudományok; amazok azt tanítják, ami mindig van, emezek azt, ami egyszer volt. A tudományos gondolkodás az egyik esetben nomotetikus, a másikban idiografikus. Windelbandot az utóbbi érdekli, mondván, hogy „megismerésünk egyetemes célja szempontjából" értékesebb az események ismerete, mint a törvényeké.

De megállhat-e annál a tételnél, hogy az érték kizárólagos attribuluma az egyszeriség? Nyilvánvalóan nem — s így Windelband az értéknek tulajdonít olyan kritériumokat, amelyeket Kant a tudományosságnak tulajdonít: a szükségszerűséget és általánosságot. Ezzel azután Windelband is a Dilthey-féle objektivációk területére kényszerül, csak éppen a társadalmiság elkerülésére az érték kategóriáit tárgyiasítja, és így a tudományt olyan gondolkodásnak fogja fel, amely egyetemes és szükségszerű érvényességgel magába rejti az igazság értékét, az erkölcsiséget olyan akarásnak és cselekvésnek tekinti, amely egyetemes és szükségszerű érvényességgel magába rejti a jóság értékét, és a művészetet olyan szemlélésnek és érzésnek, amely egyetemes és szükségszerű érvényességgel magába rejti a szépség értékét.

Az igaz, a jó és a szép tehát nem realizálódnak, hanem eszmények, amelyek az egyes tudatoktól, akár mindenki tudatától függetlenül is érvényesek, a „normatív tudat" számára adottak. Így a filozófiának, amely mindhárom területet összefogja, mint „a szükségszerű és egyetemes érvényű értékmeghatározások tudományának", a három eszménynek megfelelően három ága van: logika, etika és esztétika. Ezzel elmosva a lét és tudat világos viszonyát, azaz elkerülve a filozófia alapkérdésében való állásfoglalást, Windelband úgy vélte, hogy sikerült konstruálnia egy harmadik „valóságszférát", amelyben nem létezők vannak, hanem értékek — „fennállások", „érvényességek" —, amelyek „objektívek", anélkül hogy tudattól függetlenek lennének, hiszen a normatív tudat tárgyai. Így végeredményben a filozófia sem a legáltalánosabb törvényszerűségekről, hanem a normák rendszeréről szóló tudomány.

Hogy a polgári társadalombölcseletnek a naturalizmustól az „értéktudományig" való fejlődése, a valóságtól való fokozatos elfordulása mennyire osztályérdek diktálta történelmi folyamat, azt jól mutatja, hogy egyenesvonalúan folytatódik a kapitalizmus hullámvölgyének szakaszában az eddigi társadalmi formák hanyatló, szétporladó korszakára jellemző filozófiai irányokban, az individualista-szkeptikus nihilista logikában, ismeretelméletben is. És az sem véletlen, hogy miként az idealista társadalombölcselet a pozitivizmusból nő ki, ugyanúgy e harmadik periódus a neopozitivizmus égisze alatt alakul ki, sőt ezt az irányzatot különböző tendenciák és elképzelések alapvető jellegzetessége alapján átfogónak, szélesnek fogva fel, úgyszólván vele azonosul.

A két szakasz között a kapcsolat a neopozitivizmus előzményének tekinthető Brentano-féle filozófia. Ez ugyanazt hirdeti, amit Windelband, hogy ti. három értéktudomány van: esztétika, logika és etika, ha nem is ugyanazon meggondolásból, hanem a lelki jelenségek mindhárom csoportjára (képzetek, ítéletek, kedélytevékenység) jellemző „tárgyra való irányulás", az ún. intencionális viszony alapján.

De már Brentanónál sem pszichológiáról van szó. Ezt jól mutatja, hogy a „belső észlelet" ítéleteit, noha „közvetlen evidenciájuk" van, zavarosaknak, bizonytalanoknak minősíti; szerinte csupán az axiómákhoz tartoznak, tapasztalati megerősítésre nem szoruló, apodiktikus, a priori igazságok.

Ugyanez a gondolat fejeződik ki az „egzakt természettudományok" oldaláról is, amelyek ugyan a tapasztalatra hivatkoznak, de úgy, hogy éppen ezt tegyék feleslegessé. Mint Einstein írja: „a fizika részére a matematikai konstrukció használhatóságának egyetlen kritériuma természetesen a tapasztalat — de a tulajdonképpeni alkotó princípium a matematikában rejlik. Bizonyos értelemben lehetségesnek tartom tehát, hogy a tiszta gondolkodás egyedül is felfoghatja a valóságot." S ezzel megadja a neopozitivizmusnak nemcsak az alapvető fogalmait — a tapasztalatot, a matematikát, a tiszta gondolkodást —, hanem a programját is.

Mielőtt azonban a neopozitivizmus számunkra perdöntő attributumait, a társadalmi formák hanyatló, szétbomló szakaszában tör-

vényszerűen visszatérő jellegzetességeit — szubjektív idealizmus, individualizmus, logikai-ismeretelméleti szkepticizmus — felmutatnánk, vissza kell térnünk alapvető kiindulópontunkhoz, Engels tételéhez, amely szerint „ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más feloldvad a természet és a történelem pozitív tudományában."

Engels — mint bevezetőül kifejtettük — azt a történelmi folyamatot ábrázolja, ahogyan a filozófiáról — mint eredetileg minden ismeret összefogójáról — a tapasztalatok halmozódása, a munkamegosztás és a társadalom fejlődése, az ezzel kapcsolatos osztályigények stb. folytán leszakadnak és önállósulnak az egyes „szaktudományok".

Engels úgy látja, hogy az ő korában ez a folyamat odáig jutott, hogy a természetre és a társadalomra vonatkozó diszciplínák területén vált feleslegessé, sőt „lehetetlenné" „az egyetemes összefüggésről szóló minden külön tudomány", az „eddigi" filozófiákból tehát a gondolkodás maradt a szaktudományok által érintetlenül hagyott terület.

De mint ahogy a kapitalista társadalom nem szűnt meg Engels korában, ugyanúgy a tudományok differenciálódása sem állt meg, hanem bekövetkezett a leszakadás „a gondolatfolyamat törvényeit kutató tan" területén is — és ez nem más, mint a matematikai logika.

Nem feladatunk, hogy a matematikai logika kifejlődésével kapcsolatos problémákat tisztázni próbáljuk, azt tehát, hogy mi a tárgya, hogyan viszonylik a formális és a dialektikus logikához, logika-e egyáltalán vagy matematika stb. De két idevágó megjegyzést azonban mégis kell tennünk. Egyfelől arra vonatkozóan, hogy a matematikának ez az új formában való előretörése milyen lényegbevágóan más jellegű, mint a kapitalizmus kezdetén, amikor Galilei azt hirdette, hogy a természet könyve matematikai nyelven van írva, hiszen akkor a matematika, mint Kalmár László, a matematikai logika magyar előharcosa megfogalmazza, „az objektív világ térformáival vagy mennyiségi viszonyaival" foglalkozott, míg a matematikai logika „gondolkodási formákkal és törvényekkel foglalkozik".

Másik megjegyzésünk pedig Windelbandnak a matematikai logiká-

ról mint „a terméketlen elmeél széles sportpályájáról" szóló kijelentésére vonatkozik. Ma már kétségtelen, hogy a matematikai logika nemcsak feltárta a hagyományos logika korlátait, nemcsak megszabadította a szillogizmushoz kötöttségétől, a logikai osztályok, típusok, funkciók, relációk stb. révén tág teret nyitva a deduktív következtetési módok számára, s ezzel kiszélesítve a logikai kutatás területét, hanem bevonult a gyakorlat, a technika hihetetlenül széles területére is.

De amikor hangsúlyozzuk a matematikai logika elválaszthatatlanságát az információelmélettől, a valószínűségszámítástól, az algoritmusok elméletétől és mindezen keresztül a kibernetikától, akkor egyben azt is elismerjük, hogy ez a matematikai logika szaktudománnyá vált, amelynek egyre kevesebb köze van a filozófiához.

Éppen ezért nem tartjuk feleslegesnek és frazeológiai kérdésnek, hogy éles különbséget tegyünk a matematikai vagy szimbolikus logika és a logisztika között, annál is inkább, mivel még marxista filozófusoknál is tapasztalhatjuk, hogy e két fogalmat szinonímáknak tekintik, sőt azonosítják.

Szerintünk ez helytelen. A kettő viszonya inkább olyasmi, mint a modern fizika és a „fizikai idealizmus" közötti viszony, vagyis az egyik szaktudomány, a másik pedig filozófiai irányzat, amely az előbbi szaktudományból bizonyos világnézeti konzekvenciákat akar levonni.

A matematikai logikával mint szaktudománnyal tehát nem identifikálni kell, ellenkezőleg, szembe kell állítani a logisztikát mint filozófiai irányzatot, amely a matematikai logikából világnézeti — szubjektív-idealista — következtetéseket igyekszik levonni. Úgy gondoljuk, ez még akkor sem önkényeskedés, ha azt látjuk, hogy a matematikai logika főművelői, Russell és Whitehead, egyben a logisztika képviselői is.

Ellenkezőleg, éppen az ő példájuk igazolja a szembeállítást, hiszen a „Principia Mathematica" megalkotása, vagyis a matematikai logikának szaktudománnyá való kiépítése után ők maguk — mint elsősorban filozófiai koponyák — szintén elfordultak ettől a diszciplínától, és visszatértek a bölcselet műveléséhez. Russell e tekintetben nyíltan ie

is szögezi álláspontját: „a matematikai logikának a legmodernebb formájában csak a kezdetekben van közvetlen filozófiai jelentősége, későbbi részeiben inkább a matematika, mint a filozófia területéhez tartozik".

Ami azután filozófiáját illeti, nem kerül nagy fáradságba bemutatni, mily mértékben képviseli azt az irányt, amelyet a hanyatló társadalmi formációk bölcseleteiben a korábbiakban is észlelhettünk.

„A filozófia alapproblémái" c. munkájában Russell is nyíltan kijelenti, hogy „sohasem tudjuk önmagunkon és tapasztalatainkon kívül más dolgok létezését bizonyítani, semmiféle logikai lehetetlenség sem származik abból a feltevésből, hogy a világ önmagamból, gondolataimból, érzelmeimből és érzeteimből áll és hogy minden más puszta képzelődés". Russell ilyen durva és szimplifikált szubjektív idealizmusnál természetesen nem állhat meg. S valóban, hogy elkerülje egyfelől a pragmatista vagy gondolatgazdaságossági felfogást — hogy ti. „egyszerűvé válik a dolog, ha feltesszük, hogy valóban vannak fizikai tárgyak" —, másfelől pedig a hume-i belief felmelegítését — hogy ti. a hit, valamiféle belső meggyőződés diktálja, hogy érzéki adataink egyéni érzékleteinktől függetlenül létező valamik jelei —, kétféle megismerési módot különböztet meg.

Az egyik a „leírás útján szerzett megismerés", amelyet részben az indukció-elvvel, részben az evidenciával kapcsol össze, hogy az előbbivel kapcsolatban eljusson a valószínűséghez mint eredményhez, az utóbbival kapcsolatban pedig ahhoz a szkeptikus szellemességhez, hogy „az evidens alapelveknek az a legnagyobb hátrányuk, hogy csaknem kivétel nélkül hamisak".

A másik az általános elvekről való ismereteink szerzésének módja, azaz a tapasztalattól logikailag független megismerés, amely a logikai alapelvekre és a tiszta matematika tételeire vonatkozik. Ez azonban nem a kanti a priori megismerés — mert nem tagadja a dolgok önmagukban való vonatkozásait, sőt azt állítja, hogy „nem az a fontos, hogy mi a gondolkodás törvényeinek megfelelően gondolkodunk, hanem az a tény, hogy a dolgok ezeknek megfelelően viselkednek" —, a kérdés azon fordul meg, hogy mit ért Russell a „dolgokon".

E dolgok Russell szerint „se nem lelki, se nem fizikai" dolgok,

hanem „univerzálék", azaz olyan általános fogalmak, amelyek — ellentétben a hagyományos metafizikák általános fogalmaival — elsősorban nem a dolgok tulajdonságait jelölik, mint a főnevek és a melléknevek, hanem dolgok közötti vonatkozásokat fejeznek ki, mint az igék és az elöljárók. A reláció pedig „ahhoz a független világhoz tartozik, amelyet a gondolat megragad, de nem teremt", azaz az univerzálék nem „léteznek", hanem „fennállanak vagy valók", ahol a „való" mint időtlen lét szemben áll az „egzisztenciális" léttel... „A valók világa — írja — változatlan, merev, egzakt, a matematikus, a logikus, a metafizikai rendszerépítő gyönyörűsége."

Mi más ez, mint az érvényességek, az értékek világa, de — az ellentétben a neokantiánusok felfogásával — ez a világ nem az etikai, hanem a logikai értékek számára szolgál összefoglalóul.

Míg azonban Russell, aki „realistának" hirdeti magát, a filozófia alapkérdésében harmadikutas álláspontot foglal el, mondván: „azon a véleményen vagyok, hogy az anyag kevésbé anyagi és a szellem kevésbé szellemi, mint azt általában felteszik" — addig a „Principia Mathematica" társszerzője, Whitehead, a russelli dolgok, fennállások, valók, relációk helyébe, amelyekhez még mindig tapad valami szubsztancialitás, állandóság, határozottság, maradandóság, bevezeti az „esemény", az „event" fogalmát, amelynek az a hivatása, hogy a lét és tudat kettősségét mint álproblémát eltűntesse a filozófiából.

Whitehead fellép az ellen a felfogás ellen, amely a természetet két egymástól elválasztott részre osztja, egyfelől a valóságra, melyet mi a szemléletben észlelünk, másfelől az észlelt világ mögötti okra. Hasonló indokolatlan kettéosztást lát az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésében — szerinte nincs más dolog, másik természet, mint ami az észlelő megismerésünkben jelen van. Azaz szín, hang, fogfájás ugyanolyan valóságjellegűek, mint a molekulák és az elektromos hullámok, egyszóval „eltekintve a szubjektumok tapasztalataitól, nincs semmi — a tiszta semmiség van".

Persze megkísérli, hogy ezt a szolipszizmusba torkolló szubjektivizmust legyőzze, és az objektivitás felé tendálás jeléül előszeretettel használja a „szuperjektum" kifejezést, a szubjektív elv helyettesítésére pedig az „észlelő esemény" („percipient event") fogalmát.

Ez azonban végeredményben nem a szubjektivizmus legyőzését, hanem agnoszticizmussal való tetézését vonja maga után, hiszen ezek az események „a legkonkrétabb véges entitások", s minthogy egyediek, nem ismétlődők, soha vissza nem térők, tehát nem is ismerhetők meg újra.

Hasonló problémákkal küzd Russell tanítványa, Wittgenstein, aki látja elődei elméletének zsákutcáját, és meg is próbál másfelé orientálódni. Kísérleteivel, ha következetes akarna maradni, a marxista ismeretelmélethez kellene eljutnia. Mivel azonban ettől elkanyarodik, ugyanabba a zsákutcába fut bele, mint amazok.

Wittgenstein a tételek és tények egymáshoz való viszonyának russelli kérdéséhez kapcsolódva azt állítja, hogy a tétel valamely tény képe. A kép elemei — fejtegeti — a tárgyakat jelölik a képben. Hogy a kép elemei egy bizonyos meghatározott módon kapcsolódnak egymáshoz, azt jelzi, hogy a dolgok is így kapcsolódnak egymáshoz. Azonban: „hogy megállapíthassuk, vajon igaz vagy téves-e a kép, össze kell hasonlítanunk a valósággal. Magából a képből nem állapíthatjuk meg, hogy igaz-e vagy pedig téves."

Itt adódik azután a nehézség: a valóság számomra csak érzékszerveimen keresztül van adva — a képet tehát csak a képpel vethetem össze, nem pedig a közvetlen valósággal.

Nos, hogy ezen a nehézségen úrrá legyen, a marxizmus „gyakorlat"-fogalmához, ennek a megismerésben betöltött szerepéhez kellene fordulnia. Wittgenstein ezt az utat nem választhatja — kénytelen tehát átértelmezni magát a valóságot, amelyre a kép vonatkozik. „A világ tények és nem dolgok összessége", állítja, és a tények képei a logikai tételek. S az eredmény: nincs más, mint a tapasztalatban megjelenő tények, és csupán ezeknek a képekkel való megegyezését vagy meg nem egyezését lehet észlelni.

Ha ezek szerint „tapasztalaton kívüli" nincs — ez már Wittgenstein szerint „metafizika" lenne —, akkor „a világ az én világom", s így Wittgenstein kénytelen elismerni, hogy „amit a szolipszizmus jelent, az tökéletesen helyes, csak — teszi hozzá — nem lehet mondani".

S hogy egyetlen attributum se maradjon ki abból a filozófiából,

amely a hanyatló társadalmat jellemzi, tegyük hozzá, hogy ez a filozófia elvezet a szkeptikus nominalizmus modern kiadásához is. Már Wittgenstein kijelenti: „az, hogy a világ az én világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határai (a nyelvé, amelyet egyedül én értek) az én világom határait jelentik."

A folytatást azután a „logikai pozitivizmust" képviselő „Bécsi kör" filozófiájában találjuk meg, amelyből egyébként maga Wittgenstein is kinőtt. S itt nem annyira a „Bécsi kör" megalapítójának, Schlicknek az álláspontjára gondolunk, aki Wittgensteinnel rokonságban azt hirdette, hogy az ún. racionális igazságok, a tisztán fogalmi ítéletek, mint a logikai-matematikai tételek, csupán jelszabályok, amelyek a nyelv mondattanának felelnek meg, de mivel tisztán analitikus-tautologikus jellegűek, nem nyújtanak ismeretet; a tapasztalat által ellenőrizhető megismerés viszont „csak véletlenül stimmel", vagyis csupán a valószínűség fokáig terjed. Azaz Schlick megerősíti fenti tételünket az e korszak jellemzőjeként jelentkező szubjektív — vagy hogy a neopozitivizmus kedvenc szavát használjuk: interszubjektív — idealizmust, még inkább antropomorfista relativizmust illetőleg, hiszen maga vallja, hogy a „törvények és a formulák felállítása pusztán emberi mű".

Schlicket korai halála megakadályozta rendszere kiépítésében. Ezt Carnap teljesítette, aki a rendszert, a fasizmus elől elmenekülve, az USÁ-ba is átplántálta, és a monopolkapitalizmus mai, befejező szakaszának uralkodó filozófiai irányává tette. Carnap nemcsak „saját lelki" élményeinket tekinti közvetlenül adottnak — s ezen az alapon eljárását „módszertani szolipszizmusnak" nevezi el —, hanem főgondja arra irányul, hogy a filozófia alapkérdését álproblémának nyilvánítsa. Ezt a nyelvelmélet segítségével véli elérhetőnek. „A pozitivizmus és a realizmus (értsd: idealizmus és materializmus — S. P.) közötti nézeteltérés — írja — olyan áltézis feletti üres vita, amely keletkezését teljes egészében a beszéd anyagi felépítettségének köszönheti." A filozófiában ezért nem lehet szó a tudattól független valóságról, objektív törvényszerűségek megismeréséről: a filozófia semmi más, mint — a „saját lelki" bázison alapuló, azaz szubjektív fennállású — tényekről és tárgyakról való tudományos gondolataink nyelvi kife-

jezéseinek szabályairól szóló tan, egyszóval „logikai szintaxis". „Nem teszünk állításokat arra vonatkozólag — írja Carnap —, hogy az adott dolog valódi-e és a fizikai világ csak látszat-e vagy fordítva, a logikai elemzés ugyanis kimutatja, hogy az ilyen állítások az igazolhatatlan ál-ítéletek osztályához tartoznak."

A filozófia számára tárgyként így nem is marad más, mint a nyelv logikai elemzése. Hogy ezt Carnap miképpen hajtja végre, az számunkra jelen összefüggésben nem érdekes, a döntő az az alapgondolata, hogy a szemantika szabályai alapján tapasztalati tudás nélkül meg lehet állapítani a logikai igazságokat. Ennek megfelelően felállít jeltáblázatot, formaszabályokat, s így a logikából a beszéd szabályainak önkényesen felépített rendszere lesz. Ezzel nemcsak a valóságot, objektív és megismerhető törvényszerűségeit kapcsolja ki, hanem a beszéd és a gondolkodás közötti viszonyt is a talpáról a feje tetejére állítja. „Elsődleges a nyelv, másodlagos a logika, harmadlagos az objektív realitás — ez a szemantikus séma" — állapítja meg találóan Carnap-kritikájában Bihovszkij.

S ha Carnap látszólag a transzcendencia ellen harcol — amikor pl. isten létezésének kérdését nem értelmetlennek, hanem a szóhasználat kérdésének nyilvánítja, mondván, hogy „arra a kérdésre, létezik-e isten, ez a válasz: létezik, ha az önök nyelvében megvan ez a szó, isten nem létezik, ha az önök nyelvében nincsen ilyen" —, ténylegesen egy szélsőséges szkeptikus-nihilista nominalista álláspontot foglal el. Ezt iskolája azután a marxizmus ellen fordítja, mondván, ha kiküszöböljük nyelvünkből az ilyen szavakat, mint kapitalizmus, kizsákmányolás, osztályharc, akkor ezek nincsenek is, és azonnal megoldódik minden társadalmi kérdés. És hogy ez a szemantikus filozófia valóban a korábbi — hasonló társadalmi funkciójú — nominalizmusok felmelegítése, hadd idézzük a „Német ideológiá"-ból Marx—Engels szavait, amelyek mintha egyenesen Carnap filozófiájának kritikájaként hangzottak volna el: „Egy derék férfiú egyszer azt vette a fejébe, hogy az emberek csak azért fulladnak bele a vízbe, mert a *nehézkedés gondolata* megszállva tartja őket. Ha ezt a képzetet kivernék a fejükből... akkor minden vízveszélyen felülkerekednének."

NYOLCADIK FEJEZET

Elérkezve a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmenet (egyben a kapitalizmusból való „kimenet") filozófiatörténetéhez, először is a korszakolás problémája merül fel.

Kézenfekvő lenne, hogy a kezdőpontot az egész emberiség történetének 1917-es nagy fordulatával, befejezését pedig 1936-tal jelöljük meg, amikor a Szovjetunió új alkotmányában deklarálta, hogy lerakta a szocialista társadalom alapjait, amennyiben megszűnt a kizsákmányolás, megszűntek az antagonisztikus osztályok stb.

Mi azonban az átmeneti kor kezdetét a tudományos szocializmus megalapításának, vagyis „A Kommunista kiáltvány" megjelenésének időpontjára, befejeződését pedig a közelmúltra, illetve a jelenre tesszük. Jól tudjuk, hogy ebben az esetben is több ellenvetéssel kell számolnunk. Egyfelől azzal, hogy a kapitalizmus hanyatló periódusába az imént még a XX. század hátralevő évtizedeit is beleszámítottuk, most pedig — valami sajátos történeti kettős könyveléssel — a kezdetét-közepét sem. Másfelől pedig azzal, hogy új korszakok azzal kezdődnek, hogy az új uralkodó osztályok a politikai vagy legalábbis a gazdasági hatalom birtokába jutnak — de hol volt a proletariátus a XIX. század közepén a hatalomtól, hiszen földünk nagyobb részén még ma sem hódította meg.

De sem az egyik, sem a másik ellenvetést nem tartjuk jogosnak. Egyfelől a társadalmi formák átmenetei sohasem éveket, mégcsak nem is évtizedeket ölelnek át, hanem egy-két évszázadot is. Nem ellentmondás, hanem egyenesen törvényszerű, hogy az új társadalmi formák csak lassan terjednek ki az egész emberiségre, sőt zegzugokban igen sokáig megmarad a régi, gyakran másodvirágzását is éli — gondoljunk a rabszolgatartásnak a római birodalom bukása utáni új elterjedésére, vagy a reneszánszot követő refeudalizálás korszakára stb. Most pedig sokkal alapvetőbb, strukturális átalakulásról van szó:

hiszen itt már nem az egyik osztálytársadalom váltja fel a másikat, hanem az emberiség, előtörténetét lezárva, a szabadság birodalmának, korszakának küszöbét lépi át.

Ami pedig a hatalom megragadását, birtokát mint kritériumot illeti, a következő döntő különbségre kell rámutatnunk.

A társadalom két alapvető osztálya közül a történelem során most először jut uralomra az alsó osztály. A rabszolgatartók hatalmát nem a rabszolgáké, a feudálisokét nem a jobbágyoké váltotta fel, hanem a burzsoáziáé. Ez pedig már megszerzett gazdasági pozíciókból, a tőkés gazdálkodásnak bizonyos mértékig már fejlett stádiumában kezdi meg harcát a politikai hatalom meghódításáért, a proletariátus viszont először a politikai hatalmat kénytelen meghódítani, hogy azután ennek birtokában alakíthassa át a társadalom gazdasági struktúráját, rakhassa le a szocializmus alapjait.

Ez a különbség a mi témánk szempontjából különösen fontos, mivel ebben leli magyarázatát ennek az átmeneti szakasznak a többiétől bizonyos mértékig eltérő filozófiai tükröződése.

A burzsoáziának, amikor a hatalom birtokáért síkra szállt, egyértelműen érdeke fűződött a termelőerők fejlődéséhez. Forradalmának történeti értelme éppen az volt, hogy a termelési viszonyok átalakításával e fejlődésnek szabad utat nyisson, azaz megteremtse a két alapvető társadalmi kategória harmóniáját. S így, bármennyire összefonódtak is az uralomra jutásához vezető átmeneti korban a két tényező filozófiai vetületei, mint láttuk, a termelőerők visszfénye, a természetbölcselet volt az elsődleges, a hangsúlyos, a termelési viszonyok tükörképe pedig utópikusan elmosódott, a valóságtól elszakadt, idealista jellegűvé vált.

A proletariátus azonban előbb a termelési viszonyok átalakításáért indítja meg harcát, hogy azután már a hatalom birtokában nyisson szabad utat a termelőerők fejlődésének. Ezzel függ össze, hogy a filozófiai fejlődés hármas üteme most nem olyan egymásutániságában alakul ki, mint a többi átmeneti korszakban, illetve kialakult társadalmi formában, hanem egyetlen összefonódott, szétválaszthatatlan komplexum képét mutatja, bár bizonyos hangsúlyeltolódásokkal

és a kiépülés mértékét illető elsőségekkel és elmaradottságokkal természetesen most is találkozunk.

A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet periódusában tehát először a termelési viszonyok elméleti megfogalmazására — elsősorban a Marx nevéhez fűződő történelmi materializmus kidolgozására — kerül sor, ezt követően — Engels kutatásai és taglalásai nyomán — épül ki a természetre vonatkozó dialektikus materializmus, hogy azután felsorakozzék mellékjük Lenin elméleti működése és eredményei révén a logika, az ismeretelmélet és a dialektika.

Azt viszont — előljáróban — talán felesleges is megemlíteni, hogy a társadalomra és a gondolkodásra vonatkozó elméleteknek — az eddigiekkel ellentétben — most nem kell sem idealista, sem szubjektivista-szkeptikus jelleget ölteniök. A proletariátusnak ugyanis az a történelmi hivatása, hogy uralomra jutva önmagát mint osztályt megszüntesse. Nem kerülhet tehát olyan helyzetbe, mint az előtte járó uralkodó osztályok, hogy uralmát féltenie kellene a nyomában felsorakozó és hatalmát veszélyeztető alsóbb osztályoktól, azaz nem fűződik érdeke ahhoz, hogy a valóság objektív törvényszerűségeit letagadja, eltorzítsa, idealista mezbe burkolja, s uralma biztosításával és véglegessé nyilvánításával, a fejlődés lezárulásának tételezésével apológiát hozzon létre.

Itt meg kell jegyeznünk: az, hogy a természetbölcselet, illetve a dialektikus materializmus kidolgozását időrendben második helyre tettük, nem jelenti azt, hogy Engels elsődlegesen nem a termelési viszonyokkal foglalkozott volna, illetve hogy csupán a Marx által felfedezett társadalmi törvényszerűségeket, a történelmi materializmust alkalmazta volna, terjesztette volna ki a természetre. Éppen ellenkezőleg. Jól tudjuk, hogy Engelsnek milyen nagy szerepe volt abban, hogy Marx figyelme a társadalom gazdasági életére terelődött. Míg Marx egyetemi hallgató korában joggal, irodalommal, de mindenekelőtt filozófiával foglalkozott, addig Engels — aki családi körülményei révén szinte gyermekkorától fogva benne élt a kapitalizmus centrumában, Manchesterben, a textiltőke akkori fellegvárában — előbb figyelt fel nemcsak a tőkés termelés formáira, hanem a szerveződő, öntudatosodó munkásságra, a chartista mozgalomra és Owen szo-

cialista törekvéseire is. Egyre világosabban felismerte, hogy a politikai, a társadalmi jelenségek alapja a gazdasági élet, tehát a munkásság nyomorán nem politikai vagy társadalmi reformok segítenek, mint a chartisták képzelik, hanem a gazdasági rendszer teljes átalakítása.

Korábban fog tehát hozzá a kapitalizmus gazdasági-társadalmi viszonyainak elemzéséhez, és hamarabb is jut el a materialista történelemfelfogás alapelveinek kidolgozásához, mint Marx. S ezzel nemcsak Marx figyelmét irányította magára, és nemcsak kettejük életre szóló barátságát, tudományos és politikai együttműködését alapozta meg, hanem nagy mértékben hozzájárult ahhoz is, hogy Marx szintén a „politikai gazdaságtanban keresse a polgári társadalom anatómiáját". Sőt később is, miután Marx a történelmi materializmus elméletét és módszerét megalapozta, Engels volt az, aki ezt nem, mint Marx — az „Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig", „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája" és „A polgárháború Franciaországban" c. munkáiban —, saját történelmi élményanyagán — „próbálta ki", hanem „A család, a magántulajdon és az állam eredeté"-ben — régmúlt, szinte feltáratlan történelmi korszakon.

A történelmi materializmus megalapozása és kifejtése elsősorban mégis Marx alkotása. Mint Engels szerényen írta Mehringnek: „még ha mindazt hozzá is számítjuk, amit esetleg én önállóan kitaláltam... Marx az ő gyorsabb coup d'oeiljével és szélesebb áttekintésével mindent sokkal gyorsabban felfedezett", vagy az „Anti-Dühring előszavában": „az itt kifejtett szemléletmódot túlnyomó részben Marx alapozta meg és fejtette ki, és csak igen kis részben én magam." Még akkor is így van, ha Engels ösztönző hatásáról Marx szerényen így nyilatkozott: „te tudod, hogy nálam minden többnyire későn jön és másodszor, én mindig a te nyomdokaidban haladok."

Nem feladatunk Marx materialista történelemfelfogásának részletes ismertetése, csupán arról van szó, hogy rámutassunk: két társadalmi forma közti átmeneti korszak filozófiai vetületében — a történelmi különbségeknek megfelelő változással — ugyanazon törvényszerűségek érvényesülnek. És hogy minden különbség ellenére mily mély a rokonság, annak demonstrálására két — időben, felfogásban, alap-

beállítottságban, osztályhelyzetben — olyan távoleső gondolkodóra utalunk, mint Augustinus és Marx.

Az augustinusi civitas dei és civitas terrana közötti harcban a proletariátus és a burzsoázia, a kapitalizmus és a szocializmus közötti harcot látni persze üres analógia lenne. Vessük azonban össze Augustinusnak a hatalom letéteményeséről, a földi egyházról és Marxnak az államról szóló fejtegetéseit. Augustinusnál az emberiség fejlődésének az isteni terv szerinti befejező szakaszában a civitas terrana célja, hogy betöltse hivatását, megszűnjék. Marx felfogásának lényege, mint rendre kifejti, a következő. Az állam az uralkodó osztály hatalmi szerve, a polgári állam a burzsoázia eszköze, amellyel osztályuralmát fenntartja — ennélfogva „a munkásosztály nem veheti egyszerűen birtokába a kész államgépezetet, hogy azt saját céljaira működésbe hozza", vagyis „a legközelebbi francia forradalomnak nem azt kell megkísérelnie, amit eddig cselekedett, hogy a bürokratikus-katonai gépezetet egyik kézből a másikba adja át, hanem, hogy azt összetörje". Vagyis „a kapitalista és a kommunista társadalom között van egy időszak, amelyben az első forradalmi úton a másodikká alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint a proletariátus forradalmi diktatúrája." A kommunista társadalomban azután „az állam a társadalom fölé rendelt szervből a társadalomnak mindenben alárendelt szervvé" válik. S ezzel Marx a később oly sokat vitatott, majd Lenin által tisztázott kérdést, a kommunista állam elhalásának kérdését fogalmazta meg: vagyis az állam hivatása — miként Augustinusnál az „empirikus" egyházé —, hogy feladatát betöltve önmagát megszüntesse.

Hasonló történelmi helyzetek hasonló elméleteket eredményeznek. Természetesen mind a valóságban, mind az elméletben fontosabbak a különbségek. Ezzel kapcsolatban, témánknál maradva, csupán annak a fejlődésnek a fázisait kívánjuk bemutatni — inkább csak jelezni —, ahogyan Marxnál „a vallás kritikájából a jog kritikája, a teológia kritikájából a politika kritikája", egyszóval az ég kritikájából a föld kritikája lesz.

Ha e kritika nem elégszik meg a feuerbachi elvont antropologizmussal, s hamarosan az is világossá válik előtte, hogy az ember eman-

cipációja gyökeres társadalmi forradalmon keresztül mehet csak végbe, s hogy e forradalom végigvitelére nem a burzsoázia, hanem a proletariátus a hivatott, még sok elméleti problémát kellett tisztáznia, míg megállapíthatta: „vizsgálatom eredménye az volt, hogy a jogviszonyok és az államformák nem érthetők meg sem önmagukból, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből".

A pozitív válasz megtalálásáig — hogy ti. „az anyagi élet termelési módja határozza meg általában az élet társadalmi, politikai és szellemi folyamatát" — le kell számolnia nemcsak a polgári forradalmi demokratizmussal s nemcsak a hegeli idealizmussal, hanem a szocializmusok különböző fajtáival is, önmaga számára pedig meg kell alkotnia azt a fogalomrendszert, amelynek segítségével nem csupán egyes frazeológiai kérdéseket old meg, mint sokan állítják, hanem a dolgok lényegét tárja fel.

Ezzel kapcsolatban talán elég rámutatni arra, hogy mily döntő jelentőségűvé vált az egész elmélet — és a forradalmi gyakorlat — számára az „Anti-Proudhon"-ban annak tisztázása, hogy a munkásnak nem a munkája, hanem a munkaereje az áru. Hiszen ez a látszólag egyszerű fordulat a kulcsa Marx egyik világraszóló tudományos vívmányának, a kizsákmányolást megvilágító értéktöbblet-elméletnek.

De ugyanilyen „egyszerű fordulat" az is, hogy Hegellel szemben Marxnál a szellemi munka helyett a lenézett fizikai munka válik a társadalom alapjává, és hogy a hegeli elidegenedés — a szellemnek természetben való megjelenése — Marxnál a munkának, eszközének, termékének, végül pedig végzőjének, az embernek önmagától való elidegenedésévé lesz, ami azután a munka és minden társadalmi viszony eldologiasodásához, eltárgyiasodásához vezet, hogy ezzel ismét egy alapvető jelenséghez, a kapitalizmus fő jellegzetességéhez, az áru- és tőkefetisizmushoz jusson el.

Röviden utalunk a történelmi materializmusnak mint tudományos módszernek arra a próbájára, amelyet Marx az eseményeket követve ejtett meg, s mégis oly történelmi távlattal, hogy értékelése mindmáig helytállónak bizonyult. Mégpedig az „Osztályharcok Franciaországban" és az ezt nyomon követő „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája" c. művében. Az első az események alapvető gazdasági

meghatározó motívumait dolgozta ki, a második az osztályok egymáshoz való viszonyát, az osztályharc egyes fázisait elemzi mélyrehatóan, kimutatva, hogy a pártok nem egyebek, mint „az osztályoknak, az osztálytöredékeknek többé-kevésbé egyenértékű politikai kifejezései".

A történelmi kutatás és történetírás e módszerét és a vele elért roppant vívmányokat talán eléggé szemléletessé tesszük, ha Marx két művét szembeállítjuk idealista pandanjukkal, Victor Hugo „A kis Napóleon" c. munkájával. Ez „az egyént nem kicsinnyé, hanem naggyá teszi azzal, hogy olyan személyes kezdeményező erőt tulajdonít neki, amely a világtörténelemben egyedül állna". Marx ezzel szemben kimutatja, „hogy az osztályharc Franciaországban miként hozott létre oly körülményeket és viszonyokat, amelyek lehetővé teszik, hogy egy középszerű és groteszk személyiség a hős szerepét játssza".

E „létrehozás" azonban nem közvetlen és nem mechanikus. Nem a „történelem" cselekszik, harcol valamilyen hegeli világszellem módjára, az embert eszközül használva fel a maga céljainak elérésére — „a történelem nem egyéb, mint a maga céljait követő ember tevékenysége". S persze nemcsak a fiziológiai szükségleteit kielégítő termelési tevékenysége s társadalmi és politikai küzdelmei, hanem, a „Német ideológia" szavaival szólva, „szellemi szükségletei" kielégítése, „az eszmék, a képzetek, a tudat termelése is". Az eszmék és képzetek természetesen nem olvashatók le közvetlenül a társadalmi alapokból. Innen még számos közbülső kategória — politika, jog, szokás, erkölcs stb. — vezet el a tudat legmagasabb termékeiig és formáiig, a vallásig, a tudományig, a művészetig, a filozófiáig. A lényeg csak az, hogy e tudati jelenségeket, keletkezésük folyamatát „az élet anyagi termeléséből" mint végső determinánsból magyarázzuk, de ne konstruáljunk közvetlen okozatiságot.

A bonyolultság azonban ezzel korántsem ér véget. Mint a „Német ideológia" rámutat: „az uralkodó osztály gondolatai minden korszakban az uralkodó gondolatok, vagyis az az osztály, amely a társadalom uralkodó anyagi hatalma, egyidejűleg uralkodó szellemi hatalma is." Azaz a proletariátusnak az uralkodó osztály anyagi és

szellemi hatalmát egyaránt meg kell törnie — de hogyan, hiszen mindkettőnek az uralma alatt áll. A gordiuszi csomó kettévágása a forradalom: a proletariátus „csak forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza magáról a múlt minden szennyét és képessé váljék az új társadalom megalapozására".

E prognózis helyességét folyamatosan igazolja a történelem. A tudatra vonatkozó elméleti feladatok azonban ezzel nem csökkentek, Marx munkásságában ugyanis nagyrészt csak programatikusan kaptak helyet, és Engels a marxi örökség rendezgetése közben rezignáltan jegyzi meg: „a dolognak ezt az oldalát, azt hiszem, sokkal inkább elhanyagoltuk, mint ahogy megérdemli."

De hogy milyen nagy feladat-komplexummal állottak szemben, illetve birkóztak meg, azt jól mutatja, hogy csupán egyetlen kérdés, a kapitalista termelési mód objektív törvényszerűségeinek feltárása olyan világra szóló művet hozott létre, mint „A tőke".

Témánk körülhatároltsága nem engedi meg, hogy e korszakalkotó munkára akár mint közgazdaságtudományi „szakműre", akár mint a dialektikus logika alapvető művére, akár mint történeti alkotásra kitérjünk. Csupán egyetlen szempontra hívjuk fel a figyelmet: arra, hogy iskolapéldája annak, mint tárgyalható valamely társadalmi folyamat történeti és logikai egységben.

S ez nemcsak módszertani kérdés, nemcsak arról van szó, hogy „Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is alakít, demiurgosza a valóságosnak, amely annak csak külső megjelenése. Nálam megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi", egyszóval, hogy Marx a hegeli — idealista — dialektikát a feje tetejéről a talpára állítja, azaz materialistává teszi.

Jól érzékelte a problémát „A tőke" kortárs orosz kritikusa, I. I. Kaufman, aki a mű módszerét olyan találóan jellemezte, hogy Marx a saját alapeszméje összefoglalásául közzétette „A tőke" második kiadásának utószavában.

„Marx számára — írta a kritikus többek között — csak egy a fontos: hogy megtalálja ama jelenségek törvényét, amelyek vizsgálatával foglalkozik. S nemcsak az a törvény fontos neki, amely e jelensé-

geken uralkodik, amikor bizonyos kész formájuk van, és abban az összefüggésben állnak egymással, amely az adott időszakaszban megfigyelhető. Számára mindenekelőtt fontos még változásuk, fejlődésük törvénye, vagyis az egyik formából a másikba, az összefüggés egyik rendjéből a másikba való átmenet törvénye. Mihelyt ezt a törvényt felfedezte, részletesen megvizsgálja azokat a következményeket, amelyekben az a társadalmi életben megnyilvánul..."

S hogy „A tőke" valóban ezeket az általános mozgástörvényeket konkretizálja történelmileg, egészen a gyakorlati politikai célok tudományos kitűzéséig, arra álljon itt két rövid idézet. Éspedig a III. kötetből ez: „ha tehát a tőkés termelési mód az anyagi termelőerő fejlesztésének s a neki megfelelő világpiac megteremtésének történelmi eszköze, egyszersmind állandó ellentmondás is e történelmi feladata és a neki megfelelő társadalmi termelési viszonyok között." I. kötetéből pedig: „a tőkemonopólium bilincsévé válik annak a termelési módnak, amely vele és alatta virágzott fel. A termelési eszközök centralizációja és a munka társadalmasítása olyan pontot ér el, amelyen már nem fér meg tőkés burkában. A burkot szétrepesztik. Üt a tőkés magántulajdon végórája. A kisajátítókat kisajátítják."

S most, amikor megkíséreljük Engels munkáin keresztül felvázolni röviden az átmeneti korszak termelőerői mozgásának filozófiai vetületét, nyomatékosan rá szeretnénk mutatni arra, hogy Marx is teljes mértékben tudatában volt nem csupán annak, hogy „a társadalmi mozgás természettörténeti folyamat", hanem annak is, hogy a társadalmi törvényszerűségek egyetemes jellegűek, azaz sajátos formában a természeti folyamatokban is érvényesek.

Erről tanúskodik Marxnak Engelshez intézett egyik levele, amelyben utal „A tőke" I. kötetében található fejtegetéseire. Ezek a kézművesmester pusztán mennyiségi változások következtében tőkéssé való átváltozását taglalják: „látni fogod, hogy ott a *szövegben* Hegel felfedezését, *a pusztán mennyiségi változás minőségi változásba való átcsapásának törvényéről,* úgy idézem, mint amely egyaránt érvényes a történelemben és természettudományban", és a törvény természetben való érvényességére példával is szolgál.

Történelmileg az a helyzet, hogy módszerüket Marx és Engels első-

sorban a történelemre, a társadalomtudományokra alkalmazták. Mindketten érezték azonban, hogy ki kell dolgozni alkalmazását a megismerés másik két nagy területére is. Marx elsősorban az emberi gondolkodás kutatására gondolt — állandóan foglalkoztatta is egy dialektikus logika megírásának a terve —, Engels viszont a természettudományok felé fordult.

Engels persze nem volt természettudós, de kora természettudományos eredményeit és elméleteit a dialektikus materializmus szemszögéből megvilágító fejtegetései a tudomány fejlődése ellenére sem úgy avultak el, hogy alaptalanoknak, elsietetteknek bizonyultak volna, csupán a történelmi jellegük domborodott ki.

Így például manapság gyakran támadják Engelsnek az anyag mozgásformáira alapított tudományfelosztási elvét. Nyugodtan válaszolhatunk magával Engelsszel, aki a mechanizmusra, kemizmusra és organizmusra történő hegeli felosztást „a maga korában" „teljesnek" minősítve, saját felosztását sem tekinti véglegesnek, csak egyetlen lényeges dologra törekszik vele: „ha a fizikát a molekulák mechanikájának, a kémiát az atomok fizikájának és azután továbbá a biológiát a fehérjék kémiájának nevezem, ezzel a tudományok egyikének a másikba való átmenetét, tehát a kettőnek mind az összefüggését, a folytonosságát, mind a különbségét, a különállását akarom kifejezni." S e módszerrel a természettudományok fejlődésének nemcsak további útjára tudott rámutatni, hanem egyik-másik későbbi vívmányukat is előre meglátta. Így pl., ellentétben kora természettudósainak legtöbbjével, hangoztatta, hogy „az atomok semmiképpen sem számítanak egyszerűeknek vagy egyáltalán a legkisebb ismert anyagrészecskéknek", cáfolta az akkor — és ma ismét — divatos „hőhalál"-elméletet, kimutatván, hogy ellentmond az energia megmaradása elvének, amelyből arra a következtetésre kell jutnunk, hogy „a világtérbe kisugárzott hőnek olyan úton, melyet később egyszer a természetkutatás feladata lesz felmutatni, meg kell hogy legyen a lehetősége arra, hogy más mozgásformává alakuljon át, amelyben ismét eljuthat az összegyűjtődéshez és a működéshez" — amihez ma sem lehet sokkal többet hozzátenni. Külön részletekbe menő vizsgálatot érdemelnének ösztönzésnél jóval többet jelentő kezdeményezései, fejte-

getései, amelyekkel ráirányította a figyelmet az élet keletkezésének és lényegének a biológia számára mind a mai napig iránymutató kérdéseire.

De nem akarunk elveszni a részletekben, csupán azt akarjuk kimutatni, hogy — miként Engels maga állapítja meg —: „a természet a dialektika próbája, s el kell ismernünk, hogy a modern természettudomány e próba számára szerfelett gazdag, napról napra halmozódó anyagot szolgáltatott, s ezzel bebizonyította, hogy a természetben végső fokon dialektikusan, nem pedig metafizikusan mennek a dolgok."

Úgy véljük, e rövid vázlat is eléggé érzékelteti azt a rokonságot, amely a termelőerők és termelési viszonyok harmóniájában kibontakozó új fejlődési szakasz küszöbén a természet és a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeivel foglalkozó elméletek között fellelhető.

Ugyanakkor eléggé világos az a különbség is, amely ezt a szakaszt a többi átmeneti kortól megkülönbözteti, így az, hogy a régebbi átmeneti szakaszokban a természet- és a társadalombölcselet összefonódottsága ellenére az előbbié az elsőség, míg a proletariátus filozófiájában az utóbbit illeti meg az első hely. Különbség az is, hogy a kapitalizmus előtti természetbölcseletekben a kezdeti dialektikus vonások rovására mindinkább előretör a matematikai-mechanisztikus-metafizikus jelleg, míg a természetre vonatkozó marxista ismeretekben és elméletekben a dialektika legyőzi a mechanisztikus-metafizikus karakterisztikumot. A társadalombölcseletet illetőleg pedig még világosabb a különbség: a reneszánsz kori elméleten pl. minél tovább fejlődik, annál inkább eluralkodik az utópista jelleg, míg a marxizmus megalapítói kezében a társadalombölcselet egzakt tudománnyá válik.

Hasonló rokonság-különbség állapítható meg a harmadik területen, az emberi gondolkodás törvényszerűségeit kutató logikában. A szocializmushoz vezető átmeneti korszakban a logika-ismeretelmélet sem különül el sem időbelileg, mint a fejlődés harmadik tagja, sem jellegében, mint szubjektivista nominalista szkepticizmus, hanem ugyanúgy összefonódik a természet- és társadalombölcselettel, azaz,

mint Lenin mondta: minek ide három szó — logika, ismeretelmélet, dialektika, ez egy és ugyanaz.

Azok a vonások, amelyeket a reneszánsz logikájának és ismeretelméletének egyes képviselői — Cesalpino, Zarabella, Campanella, Nicolaus Cusanus stb. — elméletével kapcsolatban a lenini filozófiára utalva kiemeltünk, nem anticipációk voltak, hanem a „hasonló társadalmi tendenciák hasonló elméleteket produkálnak" elv alapján arra utaltak, hogy a rokonság nem véletlenszerű.

Rámutathatunk e tekintetben Marx eltökélt szándékára, hogy egy rendszeres dialektikus logikát írjon — olyannyira, hogy hagyatékában Engels mindjárt e dialektikának a vázlatát keresi. Vagy Lenin szavaira: „ha Marx nem hagyott hátra ‚Logikát' (nagybetűvel), hátrahagyta ‚A tőke' logikáját", de arra a viszonylag gazdag irodalomra is emlékeztethetünk, amely, ha nem is kifejezetten „A tőke" logikájáról, de a „dialektikájáról" szól. Valóban mindmáig nem találjuk párját annak, ahogyan Marx „közgazdaságtani" főműve mutatja be a dialektika legfőbb kategóriáinak történelmi érvényesülését a társadalom konkrét mozgásában. Nem lenne nehéz a dialektika mozgástörvényeinek összefoglaló ábrázolása Engels természet- és társadalombölcseleti írásai, történelmi, filozófiai, „tudományos szocialista" monográfiái alapján sem. Mindez azonban egyrészt elsősorban az objektív dialektikára vonatkoznék, másrészt más anyagból való „kiszűrés" alapján történnék.

A szubjektív logika — részben aforisztikus, feljegyzésszerű — kifejtését azonban elsősorban Leninnél találjuk meg, a „Filozófiai füzetek"-ben, illetve a „Materializmus és empíriokriticizmus" ismeretelméleti fejezeteiben.

Nem lehet feladatunk Lenin elmeletének ismertetése, még csak annak tisztázása sem — ami egyébként a marxista filozófiában manapság több aspektusból és különféle megoldási kísérletekkel elég élesen felvetődik —, hogyan értendő a logika, ismeretelmélet, dialektika egymáshoz való viszonya, azonossága, egymásrautaltsága, összefüggése, egybeesése, egysége stb.

Mindössze annak bemutatására törekszünk, hogy Lenin az átmeneti korszak filozófiai vetületét úgy foglalja egységes rendszerbe, hogy ne

lezárulás legyen, hanem kapunyitássá váljék, illetve, hogy szintézise már csírájában magába foglalja az újabb tézissé alakulás feltételeit.

Ezt elsősorban a lét és tudat viszonyának újszerű felvetésével éri el. Míg egyfelől azt hangsúlyozza, hogy „természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok között van abszolút jelentősége: jelen esetben annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét viszonylagossága kétségtelen" — vagyis a lét és tudat viszonya nem ontológiai, hanem ismeretelméleti kérdés, és e viszonyban a tudat feladata, hogy a létet megismerje.

A szintézis másfelől a megismerés forrását érinti, és abban kulminál, hogy átalakul a megismerés folyamatává. Mégpedig nem tapasztalat és ész valamiféle bizonytalan konglomerátumává, hanem egymástól elválaszthatatlan, egymást kiegészítő, alátámasztó egységgé.

A lenini ismeretelmélet tehát nem az empirizmus és racionalizmus eklektikus keveréke, nem is a kettő egyeztetése, kiegyezése, hanem azt fogalmazza meg, hogy mind a tapasztalat, mind az ész a megismerés egységes folyamatának szükségszerű mozzanatai, éspedig a megszüntetve-megtartás értelmében, azaz dialektikusan.

Lenin „három fontos ismeretelméleti következtetése" azután nemcsak az alapelveket foglalja össze, hanem programot is kitűz, meghatározza a megoldandó feladatokat is:

„1. A dolgok tudatunktól függetlenül, érzékünktől függetlenül, rajtunk kívül léteznek...

2. A jelenség és a magánvaló között nincs és nem is lehet semmilyen elvi különbség. Különbség csak a már megismert és a még nem ismert közt van...

3. Az ismeretelméletben — mint a tudomány minden más ágában is — dialektikusan kell gondolkodnunk, vagyis ismereteinket nem szabad késznek és változatlannak feltételeznünk, hanem meg kell vizsgálnunk, hogyan lesz a nemtudásból tudás, hogyan lesz a nem teljes, nem pontos tudás teljesebbé és pontosabbá."

Amikor tehát kiemeljük, hogy a leninista ismeretelmélet a megismerés folyamatának az érzéki és fogalmi fokát csak két egymást kö-

vető fázisnak tekinti, lényegének pedig a valóság visszatükrözését, akkor tisztában kell lennünk azzal, hogy ez csupán a transzcendenciát zárta ki, a megismerés igazi próbája, pozitív része azonban még csak most kezdődik. Azzal ugyanis, hogy megállapítjuk: az érzékletről a gondolkodásra való átmenet dialektikus, azaz ugrásszerű, a feladatot csak kitűztük, de még nem oldottuk meg.

„A megismerés", fejtegeti Lenin Hegelnek „A logika tudománya" c. művéhez fűzött reflexióiban, „a természet emberi visszatükrözése". E megállapításnak lényegileg három tagja van: a természet, az emberi megismerés és, végül, az a forma, amelyben „az emberi megismerés visszatükrözi a természetet".

Ezt a formát a fogalmak, a törvények, a kategóriák alkotják, ezek fogják át „az örökké mozgó és fejlődő természet egyetemes törvényszerűségét" — de csak „feltételesen, közelítően", minthogy „az ember nem tudja átfogni = visszatükrözni = lemásolni az egész természetet teljességgel, ‚közvetlen totalitásában', csak örökké közeledni tud hozzá".

A következő két kérdés: vajon megfelel-e a „tükörkép" a visszatükrözöttnek, illetve: hogyan lehet erről meggyőződni. Az első kérdésre Lenin igazságelmélete ad választ, a másodikra pedig a gyakorlat megismerésbeli szerepe.

Ami az első kérdést illeti, csak röviden: hogy van-e objektív igazság, vagyis lehet-e a képzetekben olyan tartalom, amely nem függ a szubjektumtól — sem az embertől, sem az emberiségtől —, arra Lenin a természettudomány egész fejlődésére utalva igenlően felel. Az pedig, hogy a valóságnak e tükörképe mily mértékben hű, teljes és világos, azaz, hogy igazsága abszolút-e vagy viszonylagos, azoktól a határoktól függ, ameddig ismereteink az abszolút igazságot megközelítik, vagyis a történelmi feltételektől. Az igazság tehát lehet a valóság hű képe, de nem lehet végleges, hiszen maga a valóság is végtelen folyamat tárgya, s így változnia kell tükörképének is — ami megintcsak a megismerés, az igazság dialektikus természetére vet fényt.

Szintén rövidre fogva, de annál nagyobb súllyal kell kiemelnünk a gyakorlat funkcióját, megjegyezvén, hogy bármily széleskörűen és

változatosan taglalja is ezt a marxista filozófia, a döntő jelentőségű monográfiák készítése még a jövő feladata. Ez a gyakorlat fogalmának komplexitásával függ össze. Lenin sok vonatkozásban taglalja a gyakorlat kérdését: mi itt csupán az ismeretelméleti aspektusával foglalkozunk.

A „Materializmus és empíriokriticizmus"-ban Lenin így ír: „észleleteink és képzeteink a dolgok képmásai. E képmásokat a gyakorlat ellenőrzi, a gyakorlat választja el a hű képmásokat a hamisaktól... az ismeretelmélet első és fő szempontjának az élet, a gyakorlat szempontjának kell lennie." Sőt a gyakorlat szinonímája nem is az „élet", hanem az objektív világ: „az ember előtt gyakorlati tevékenységében ott áll az objektív világ, az ember tőle függ, általa határozza meg tevékenységét", de „az ember tudata nemcsak tükrözi az objektív világot, hanem teremti is".

Lenin azonban figyelmeztet a megismerés helyességének kritériumául felfogott gyakorlat korlátaira is: „a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat vagy cáfolhat meg teljesen semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is annyira ‚határozatlan', hogy az ember tudását ne engedje ‚abszolutummá' válni, de azért annyira határozott, hogy könyörtelen harcot folytathassunk az idealizmus és agnoszticizmus minden válfaja ellen."

E korlátozást szem előtt tartva azután nem érthető félre Leninnek az a megfogalmazása sem, hogy „az eleven szemlélettől az elvont gondolkodáshoz és ettől a gyakorlathoz — ez az igazság megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja". — Vagyis itt nem arról van szó — amit pedig manapság sokan állítanak —, hogy a gyakorlat a megismerés két foka, az érzékelés és gondolkodás után következő harmadik fok lenne. A megismerésnek két foka van, a gyakorlat ezektől nem különíthető el, nem önállósítható, hanem mind a két fokot át- meg átszövi. Talán annak bizonyítására, hogy ez így van, elegendő idézni Leninnek azt a megjegyzését, amely szerint „AZ EMBER GYAKORLATI TEVÉKENYSÉGÉNEK MILLIÁRD ÉS MILLIÁRD ESETBEN KELLETT AZ EMBERI TUDATOT A KÜLÖNBÖZŐ LOGIKAI ALAKZATOK ISMÉTLÉSÉRE

KÉSZTETNIE, HOGY EZEKNEK AXIÓMA JELENTŐSÉGÜK LEHESSEN."

De a fordított irányú folyamatról, az objektív világ „teremtéséről" szóló fenti utalást sem értelmezhetjük idealista félresiklásnak — hiszen itt ugyanarról a történelmi folyamatról van szó, amely elvezet bennünket az új társadalmi forma, a szocializmus-kommunizmus küszöbére, s amelyet röviden úgy fogalmazhatunk meg, hogy a tudomány — beleértve a legáltalánosabb fejlődéstörvényekről szóló tudományt, a filozófiát is — egyre inkább és egyre közvetlenebbül termelőerővé válik.

Kapitalista oldalról gyakran állítják, hogy a tudományos és technikai forradalom, az automatizálás, az „atomkorszak", az atomerő felhasználása, az „új ipari forradalom" különféle technikai vívmányai egytől-egyig a polgárság eredményei, s a szocialista államok legfeljebb átveszik és felhasználják őket — azaz a szocialista országok csupán a kapitalista fejlődés után kullognak.

Természetesen nem vonjuk kétségbe, hogy a relativitáselmélet és a kvantummechanika a polgári viszonyok közöttalkotó két német polgár, Einstein és Planck nevéhez fűződik, hogy hasonló a helyzet Rutherforddal, Bohrral, Chadwickkel, Dirac-kal, Thomsonnal, nagyjából az atom- és magfizikával. S ha „műanyag-korszakról" beszélünk, szintén el kell ismernünk, hogy Baekeland, a bakelit felfedezője, angol, Carothers, a nyloné amerikai volt, hogy a pvc, az aminoplasztok, a polietilén és a sok más műanyag is „polgári származású". S hogy ne szaporítsuk a szót, Wiener, a kibernetika tudományának megalapítója is polgári tudós.

Mi mégis azt állítjuk, hogy mindezek a tudományos és technikai vívmányok a szocialista társadalom kitevői. S itt nem azzal példálózunk, hogy a feudalizmus végén még a szerzetesek, papok tudományos búvárkodásai, eredményei, találmányai és felfedezései is az új társadalom létrejöttét segítették elő. Arra sem hivatkozunk, hogy a szocialista társadalom, mindenekelőtt az a Szovjetunió, amelynek a forradalom győzelme után a kultúra és a tudomány területén a legfőbb gondja az analfabetizmus felszámolása volt, ma már háromszor annyi mérnököt képez, mint az USA, s természetes, hogy átveszi és gyors tempóban tovább fejleszti a polgári társadalom hasznosítható vívmányait.

A döntő az, hogy amíg a technikai és tudományos előrehaladás, vagy, még általánosabban, a termelőerők, a szocialista országokban

a termelési viszonyokkal harmóniában, ezektől segítve fejlődnek, addig a kapitalista országokban lényegében — mégpedig egyre inkább — fordított a helyzet.

S hogy nem jelentéktelennek minősíthető szimptómákat nagyítunk fel valamiféle ismeretlen, távoli jövő bizonytalan tendenciáivá, annak alátámasztására a következőkre hivatkozunk.

Nem szabad azt képzelni, hogy a szocializmus alapjai lerakásának periódusában már kezdettől fogva a legteljesebb mértékben és a legtisztábban érvényesült a szocialista társadalomnak az az alaptendenciája, hogy az új termelési viszonyok automatikusan és maradéktalanul elősegítik a termelőerők korlátlan, szabad fejlődését.

A történelmi folyamatot, amelyben e tendencia végül is érvényesült, nem ismertetjük, hiszen ez a Szovjetunió első négy évtizedének egész története lenne. Csupán a problémák elméleti, filozófiai lecsapódását mutatjuk be röviden, mégpedig két szélsőséges példán.

Az egyik felfogás szerint a termelőerők és termelési viszonyok összhangja, egysége akként bomlik meg, hogy az előbbiek javára az utóbbiak háttérbe szorulnak, a másik nézet szerint e folyamat fordítva megy végbe. Az első koncepció Buharin, a második Sztálin elméletében fogalmazódott meg.

Buharin felfogásának alapja egy, első pillantásra csupán terminológiainak látszó különbség. Ő a dialektikát (az ellentétekben való mozgás tanát) a dinamikával (a mozgást az előidéző erőivel összefüggésben vizsgáló tannal) helyettesíti, mivel „most, az elektronok és atomok mint egész naphoz hasonló rendszerek tana után, semmi ok nincs rá, hogy a mechanisztikus terminológiától visszariadjunk", sőt az a feladat, hogy „a hegeli dialektika misztikus nyelvét a modern mechanika nyelvére fordítsuk".

De hogy ez mennyire nem pusztán terminológia kérdése, azt jól mutatja „a társadalom mozgó egyensúlyának és a társadalom és miliő közötti kölcsönviszonynak ehhez kapcsolódó mechanisztikus elmélete". Eszerint „valamely rendszerről akkor mondjuk, hogy egyensúlyi állapotban van, ha ezt az állapotot önként, azaz anélkül, hogy kívülről erőt vezetnénk hozzá, nem tudja elhagyni". Vagyis: szemben a dialektikus állásponttal, amely szerint egy rendszer a belső ellent-

mondásaiból következően változik, fejlődik, itt az egyensúlyi állapot megbomlása csak külső erő beavatkozásától várható.

Ami a társadalmat illeti, ez a környezettel való ellentmondás eredményeképpen hagyja el az egyensúlyi állapotát. Ennek megfelelően Buharin a társadalom három alaptípusát különbözteti meg:

1. a stabil egyensúlyban levő társadalmat — itt a termelés a természetből ugyanannyi energiát von el, mint amennyit visszaad;

2. a pozitív előjelű mozgékony egyensúlyban levő társadalmat — itt a termelés a természetből több energiát von el, mint amennyit visszaad (a talajt termékenyebbé teszik, hatékonyabb szerszámokat, gépeket készítenek), s így a társadalom, mivel a természettel való egyensúlya magasabb fokon áll helyre, fejlődni fog;

3. a negatív előjelű mozgékony egyensúlyban levő társadalmakat — ezek a természetből kevesebb energiát vonnak el, mint amennyit visszaadnak, s így tönkremennek.

Buharin azért kereste a szocialista társadalom fejlődésének hajtóerőit a társadalom termelési módjában, a termelőerők és termelési viszonyok között feszülő dialektikus, belső, marxi ellentmondás helyett a természet és társadalom közötti külső, mechanisztikus ellentmondásban, mivel a termelőerők magántulajdona és a munka társadalmi természete közti ellentmondás a szocializmusban megszűnik, s ezért úgy gondolta, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása a társadalom fejlődésében többé nem játszik szerepet.

Ehhez hozzá kell tenni azt is, hogy Buharin nem vette tekintetbe, hogy Marx anyagi-természeti és társadalmi termelőerőkről beszél, mely utóbbiak legfontosabbika a munkásság, hanem a termelőerőket a technikára szűkítette le.

Eszerint a magas technikai fejlettségű — tehát „pozitív előjelű, mozgékony egyensúlyú" — szocializmusban a társadalmi kérdések feszítő, hajtóereje többé nem játszik szerepet, hanem azok maguktól megoldódnak, a fennmaradt osztályellentétek lassanként maguktól megszűnnek. Azaz a termelési eszközök és a hatalom birtokában levő osztály megteremtheti az „osztályegyensúly rendszerét új alapokon". Buharinnál a szocialista társadalom fejlődése azonos a növekedéssel. Így pl. a kulákság „belenő a szocializmusba", anyagi gyarapodásával

az összesség gazdagodik, erősödik. Ez volt az elméleti alapja a kuláksághoz intézett jelszavának: „Gazdagodjatok!" Nem gondolt arra, hogy az anyagi megerősödés osztálymegerősödéssel is jár, a polgári tendenciák felülkerekedését és érvényesülését is jelenti.

Buharin e tételt a gazdasági és a politikai életben is érvényesíteni akarta. Így került azután szembe Sztálinnal, aki a „szocialista offenzíva" tempójának a meggyorsítására, a kulákság mint osztály teljes likvidálására és a gazdaság szocialista szektorának növekedésére törekedett.

A buharini koncepció helytálló kritikája azonban a termelési viszonyok és a termelőerők ugyancsak metafizikus elválasztásával, illetve az utóbbiak háttérbe szorításának elméleti hibájával párosult.

Ebből is eredt, hogy a mezőgazdaság termelőerőinek fejlődése nem kapcsolódott szorosan a termelési viszonyok szocialista átalakításához. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a nagyipar és a mezőgazdaság termelési színvonala között aránytalanság alakult ki, 1940—1952 között az ipari termelés 2,3-szeresére növekedett, a mezőgazdaságé pedig mindössze tíz százalékkal. Ide tartozik, hogy bizonyos, elsősorban természettudományi diszciplínák időlegesen háttérbe szorultak.

A termelőerőknek a termelési viszonyok mögötti ilyen elméleti — és gyakorlati — háttérbe szorulása mutatkozik meg pl. abban, hogy Sztálin „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban" c. írásában még 1952-ben is változatlanul elítélően tér vissza arra az 1930-as (de meghozatala után néhány hónap múlva hatályon kívül helyezett) KB-határozatra, amely szerint a gép- és traktorállomásokat el kell adni a kolhozoknak. Sztálin változatlanul azon az álláspontón van, hogy „a fő mezőgazdasági munkaeszközök összpontosítása az állam kezében, a gép- és traktorállomások kezében az egyetlen eszköz a kolhoztermelés gyorsütemű fejlődésének biztosítására". Elmélet és gyakorlat azóta egyaránt megcáfolták ezt az álláspontot. Bebizonyosodott: az a körülmény, hogy „a gép- és traktorállomások átszervezésével a kolhozokban létrejött a nagyüzemi gépi termelés saját anyagi-termelési bázisa, döntő jelentőségű lépés a kolhozrendszernek a szocializmusból a kommunizmusba vezető, fokozatosan megvaló-

suló további fejlődése, a kolhoztulajdonnak egységes kommunista tulajdonná fejlődése, a munkások és kolhozparasztok közötti osztálykülönbségek elmosódása szempontjából".

Szintén a termelőerők háttérbe szorításával függ össze, hogy „A szocializmus közgazdasági problémái"-ban a termelés rovására előtérben áll az elosztás és forgalom. Ennek a kérdésnek már nagy az irodalma, ezért ezt nem érintjük.

Sokkal általánosabb elméleti jelleggel mutatkozik meg a termelőerők és termelési viszonyok szétszakítása és az előbbiek háttérbe szorítása a sztálini alap-felépítmény tanításban, illetve „alap"-értelmezésben.

Erre Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatá"-hoz írt „Előszavá"-nak még nem teljesen kikristályosodott fogalommeghatározása adott lehetőséget. Eszerint „életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba lépnek, termelési viszonyokba, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, melyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában."

Sztálin viszont, miként „A marxizmus és a nyelvtudomány kérdései" c. munkájában kifejti, a társadalom gazdasági alapjának nem a termelési módot, csupán a termelési viszonyokat — a termelési eszközök tulajdonformáit, a társadalmi csoportoknak az e tulajdonformák különbségeiből eredően a termelésben elfoglalt különféle helyzetét, egymáshoz való és elosztási viszonyait —, egyszóval a társadalom osztálystruktúráját tekinti. Nem veszi tekintetbe, hogy ez a struktúra a termelőerők fejlettségi állapotából következik, vagyis még egy további alappal — a termelőerők meghatározott fejlődési fokával — bír, azaz a felépítménynek a termelési viszonyok nem a végső determinánsai, csupán közvetítő szerepük van: a termelőerők rajtuk keresztül határozzák meg a jogi, politikai stb. felépítményt. Hogy azután a termelőerők és termelési viszonyok között kölcsönhatás van,

azt különösen jelen mű keretei között nem kell különösebben hangsúlyozni, hiszen ez a filozófia fejlődéstörvényeit éppen e viszonyok történelmi alakulásával összefüggésben taglalja.

Amilyen helytelen tehát csupán a termelőerők fejlődésének tulajdonítani a szellemi élet fejlődését, éppoly helytelen végső soron a termelési viszonyokra visszavezetni.

Osztálytársadalmakban nyilvánvaló, hogy a termelési viszonyok vagy segítik, vagy akadályozzák a fejlődést, s ez két alapvetően eltérő ideológiában tükröződik. A szocialista társadalomban, ahol a termelési viszonyok „kitisztultak", nincsenek antagonisztikus osztályok, a társadalom homogén szerkezetűvé vált, nem létezik két alapvetően különböző érdek és ennek megfelelően két alapvetően eltérő ideológia, a tiszta képet lényegében csupán másodlagos és efemer jellegű csoport- vagy egyéni érdekekből, műveltségbeli és gondolkodásbeli különbségekből eredő konfliktusok, illetve ennek megfelelő eltérések zavarhatják. Természetesen jelen van az osztálymúlt bizonyos gazdasági — és ennek megfelelő ideológiai — hagyatéka, ez időnként különböző objektív vagy szubjektív belső vagy külső hatásokra felerősödhet.

Amikor tehát egyrészt ismétlésül, másrészt összefoglalásképpen megállapítjuk, hogy a szocialista társadalom filozófiai fejlődésének törvényszerűsége, hogy itt még fokozottabban előtérbe kerülnek a természettudományok eredményeit általánosító bölcseleti elméletek, mint más haladó társadalmi korszakokban, akkor ez nem azt jelenti, hogy itt most már csakis a termelőerők fejlődéséről van szó, függetlenül a termelési viszonyoktól.

Az a különbség, hogy a termelési mód két alapvető tényezője közül a termelőerők jelentik az aktív elemet, a termelési viszonyok pedig csak követik a fejlődésüket, így vagy úgy visszahatva rájuk, az osztálytársadalmakban igen éles. De szinte eltűnik a szocialista társadalomban, hiszen itt a termelési viszonyok megfelelnek a termelőerők jellegének, sőt egységük, elválaszthatatlanságuk olyan szervezeti formában nyilvánul meg, amilyet eddig semmiféle társadalmi forma nem tudott felmutatni, és ez a tervgazdálkodási forma. Ezen keresztül jut érvényre — a kapitalizmus egyenlőtlen fejlődése törvényével

ellentétben — a népgazdaság tervszerű, arányos fejlődésének törvénye, amely nem egyeztethető össze sem a spontaneitással, sem az automatizmussal, realizálódásának alapja az a harmónia, amely a termelés társadalmi jellege és a termelőeszközök társadalmi tulajdona között kialakult.

Ily körülmények között érthető, hogy miért fordult a szocialista társadalom figyelme elsősorban a termelőerők fejlesztését szolgáló természettudományi kutatások felé. Nem feladatunk, hogy a Szovjetuniónak a természettudományok terén elért eddigi eredményeit ismertessük. Arról a lényegről van szó, amely — a konkrét feladatokat és célokat is megfogalmazva — az SZKP programjában kifejeződik: a tudomány és technika haladása a szocialista gazdasági rendszer viszonyai között lehetővé teszi, hogy „a természeti kincseket és erőket a leghatékonyabban hasznosítsuk a nép javára, új energiafajtákat tárjunk fel és új anyagokat alkossunk, kidolgozzuk az éghajlati viszonyok befolyásolásának módszereit, meghódítsuk a világűrt". Egyszóval „a tudomány alkalmazása a társadalmi termelőerők hatalmas növekedésének döntő tényezőjévé válik." A program a továbbiakban azt is megállapítja, hogy a tudomány és a technika haladását mindenekelőtt a természettudomány vezető ágainak eredményei határozzák meg.

S itt adódik az az elméleti probléma, amelyet az SZKP programja abban foglal össze, hogy „a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válik". Ez a megállapítás ugyanis lényeges továbbfejlesztése a tudomány és a szocialista építés kapcsolatára vonatkozó eddigi álláspontnak.

Az eddigi megfogalmazások lényege az volt, hogy a szocialista építés a tudomány eredményeit — természetesen szervezettebben, programszerűbben, mint bármely más társadalom — csupán felhasználja. És eddig tulajdonképpen csak az alkalmazott tudományokról volt szó, a program viszont „a" tudományokról beszél. Vagyis nem választja szét az elméleti és az alkalmazott tudományokat, hanem a felhasználandó tudományok fogalmába belefoglalja a teljesen „elvont", eredményeik alkalmazásának még a lehetőségéről sem árulkodó kutatásokat is, abból a történelmi tapasztalatból kiindulva, hogy az el-

érésekor még csak öncélúnak látszó tudományos vívmány a társadalom további fejlődése során gyakorlatilag nagyon is alkalmazhatóvá vált.

A program másik alapvető megállapítása, hogy a tudomány nem csupán alkalmazott formájában, tehát mint technika és technológia válik közvetlen termelőerővé, hanem a maga elméleti, elvont állapotában is.

S e ponton felmerül a kérdés: hogyan képzelhető el, hogy a tudomány elhagyja a társadalmi tudat szféráját és átmegy a társadalmi lét alapvető kategóriájába, a termelőerőkébe. Nem következetlenség-e ez, nem letérés-e a materialista álláspontról, szinte már az átlényegülés tanát érintve.

Itt semmi következetlenségről, a marxista—leninista filozófia elvének nemhogy feladásáról, de még lazításáról sincs szó. Ellenkezőleg, éppen annak a folyamatnak igen eklatáns jelenségéről, amelyről Marx úgy beszél, hogy a proletariátus megvalósítja a filozófiát.

Először is vegyük szemügyre Marx és Engels néhány fontos meghatározását a tudatformákról. Így Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatához" írt „Előszavá"-ból: a „termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális bázist, melyen egy jogi és politikai felépítmény emelkedik és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza... A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmasodik az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmasodások vizsgálatánál mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossággal megállapítandó forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formák között, amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják."

Engels az „Anti-Dühring"-ben ezeket írta: „a társadalom mindenkori gazdasági szerkezete az a reális alapzat, amelyből mindegyik történelmi időszakasz jogi és politikai berendezkedésének, valamint

vallási, filozófiai és egyéb elképzelésmódjának egész felépítménye végső fokon magyarázandó".

„A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" angol nyelvű kiadásának előszavában ez áll: „ha jogi, filozófiai és vallási eszméink az egy adott társadalomban uralkodó gazdasági viszonyoknak többékevésbé távolabbi hajtásai, akkor az ilyen eszmék nem állhatnak ellen hosszútávra az e gazdasági viszonyokban bekövetkező teljes változás hatásainak".

A „Feuerbach"-ban ezt olvashatjuk: „az állam az első ideológiai hatalom az ember fölött", majd: „még magasabbrendű, vagyis az anyagi, gazdasági alaptól még jobban eltávolodó ideológiák a filozófia és vallás formáját öltik."

Engels Paul Barth „Hegel és a hegeliánusok történelemfilozófiája Marxig és Hegelig" c. könyvével kapcsolatban Schmidthez intézett levelében a következőket írja: „az egész történelmet újra kell tanulmányoznunk, a különböző társadalomalakulatok létfeltételeit meg kell vizsgálnunk részleteikben, mielőtt a nekik megfelelő politikai, magánjogi, esztétikai, filozófiai, vallási stb. szemléleti módokat megkísérelnők belőlük levezetni."

A Blochhoz írt levélben pedig az áll: „a gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különböző elemei: az osztályharc politikai formái és eredményei — alkotmányok, amelyeket megnyert csata után a győztes osztály hozott létre stb.; jogi formák, hát még mindeme valóságos harcoknak a reflexei a résztvevők agyában; politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezek továbbfejlesztése dogmák rendszerévé — mindez szintén hat a történelmi harcok menetére és sok esetben meghatározza főként azok formáját."

S bár szinte a végtelenségig lehetne folytatni, fejezzük be (e tárgykörben) az idézést Starkenburghoz intézett levelének egy mondatával: „a politikai, jogi, filozófiai, vallási, irodalmi, művészeti stb. fejlődés a gazdasági fejlődésen alapszik."

Marxnál és Engelsnél egyetlen helyen találkozunk a társadalmi tudatformák, a felépítmény tényezői, az ideológiák között (hogy a fogalmak nem azonosak, az most nem tartozik ide) a tudománnyal, csak Engelsnek Marx Károly temetéséről szóló írásában: „az emberek-

nek előbb enniök, inniok, lakniok és ruházkodniok kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással stb. foglalkozhatnak". A mondat folytatásából viszont, ahol az alap és felépítmény viszonyát tudományosabban fogalmazza meg, a tudomány már kimarad: „egy nép vagy korszak mindenkori gazdasági fejlődési foka az az alap, amelyből az illető emberek állami berendezései, jogi nézetei, művészete, sőt vallási képzetei kifejlődtek és így ebből az alapból kell ezeket magyarázni — nem pedig, ahogy eddig történt, megfordítva."

A termelőerők közé viszont gyakran sorolják. Így pl. „A tőké"-ben: „a nagyipar... a tudományt mint önálló termelési potenciát a munkától elválasztja"; vagy „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai"-ban: a „termelőerők között van a tudomány is", „egy másik termelőerő... a tudományos erő" stb.

A tudománynak közvetlen termelőerőként jelentkező funkciójával kapcsolatos választ a termelőerő fogalmának történeti megközelítésében kell keresnünk. Erre utal „A természet dialektikája"-ban Engels is: „eddig csak azzal kérkedtek, mit köszönhet a termelés a tudománynak, de a tudomány a termelésnek végtelenül többet köszönhet."

A termelőerők e két főtényezője történetileg meghatározott és ugyanilyen elválaszthatatlan viszonyban áll egymással.

Általános jellemzésül idézzük Marxnak az Annyenkovhoz írott levelében található fejtegetéseit: „Az emberek nem szabadon rendelkeznek termelőerőikkel — egész történelmük alapjával —, mert minden termelőerő szerzett erő, előző tevékenység terméke. Ily módon a termelőerők az emberek gyakorlati energiájának eredményei, de magának ennek az energiának határt szabnak a körülmények, melyek között az emberek vannak, a már megszerzett termelőerők, a társadalmi forma, amely előttük már fennállott, amelyet nem ők teremtenek meg, amely az előző nemzedékek terméke. Azzal az egyszerű ténnyel, hogy minden későbbi nemzedék az előbbi nemzedék által szerzett termelőerőket talál, amelyek neki új termelés nyersanyagául szolgálnak, összefüggés jön létre az emberek történetében, létrejön az emberiség története, amely annál inkább az emberiség története,

minél inkább gyarapodtak az emberek termelőerői és ennek következtében társadalmi viszonyaik."

Az ember, aki termelőmunkájának technikáját fejleszti, önmaga is fejlődik — „az emberek társadalmi története sohasem más, mint egyéni fejlődésük története, akár tudatában vannak ennek, akár nem". Az ember munkája közben szerzett ismeretei és *jártasságai* is történelmi kategóriák — erre utal az áru értékének marxi meghatározásában szereplő „társadalmilag szükséges" munkaidő kifejezés, illetve „A tőké"-nek a relatív értéktöbblet termelésével kapcsolatos fejtegetése: „az ismeret, az értelem és az akarat, amelyeket az önálló paraszt vagy kézműves, hacsak kis *mértékben* is, de kifejleszt — miként a vadember a háború egész művészetét személyi fortélyként gyakorolja —, most már csak a műhely egésze számára szükségesek. A termelés szellemi potenciái az egyik oldalon kibővítik méretüket, mert sok oldalon eltűnnek. Amit a részmunkások elveszítenek, az koncentrálódik velük szemben a tőkében. A munka manufaktúraszerű megosztásának egyik terméke az, hogy az anyagi termelési folyamat szellemi potenciáit mint idegen tulajdont és mint rajtuk uralkodó hatalmat szembeállítja a részmunkásokkal. Ez az elválási folyamat elkezdődik az egyszerű kooperációban, ahol a tőkés az egyes munkásokkal szemben a társadalmi munkaszervezet egységét és akaratát képviseli. Kifejlődik a manufaktúrában, amely a munkást részmunkássá csonkítja. Kiteljesedik a nagyiparban, amely a tudományt mint önálló termelési potenciát a munkától elválasztja és a tőke szolgálatába hajtja."

S Marx a továbbiakban fejtegetéseinek alátámasztásául W. Thompson „Vizsgálódás a gazdaság elosztásának azon elveiről, amelyek leginkább előmozdítják a boldogságot..." c. munkájából idéz: „a tudás embere és a termelőmunkás messze el vannak választva egymástól, és a tudomány, ahelyett, hogy a munkás kezében a munkás saját termelőerőit őneki magának szaporítaná, csaknem mindenütt szembefordul vele... Az ismeret olyan szerszámmá lesz, mely alkalmas arra, hogy a munkától elválasszák és vele szembeszegezzék."

Mindebből összegezésül két megállapítást szeretnénk levonni. Egyfelől azt, hogy „a tudomány mint önálló termelőtényező" eredetileg

azokban a munkatapasztalatokban és munkajártasságokban gyökerezik, illetve azokból fejlődik ki, amelyek az őstársadalom emberének termelési tevékenységében mint a termelőerőknek a szerszámokat, „technikát" kiegészítő tényezői szerepeltek.

A másik az, hogy e tényezők egymástól való elválása, sőt egymást tagadása a társadalmi munkamegosztás, illetve az ennek folytán kialakult osztálytársadalmak következtében jött létre, tehát az osztálytársadalmak megszűnésével bekövetkező integrálódás, illetve a munkamegosztás új formái lehetővé teszik, hogy ismét összekapcsolódjanak, harmonikus egységet alkossanak.

A termelőerők fejlődésének egyik fő forrása a munkamegosztás, de mint ahogy a munkának is két oldala van, egyrészt a természet és társadalom közötti anyagcsere, másrészt az emberek közötti társadalmi viszony, ugyanígy a munkamegosztásnak is van technikai és társadalmi oldala.

A munkamegosztás e kettős jellegű történeti folyamatát nem taglaljuk, úgy véljük, elég utalnunk egyrészt Marx idevágó elszórt elvi-elméleti fejtegetéseire, másrészt pedig Engelsnek az „Anti-Dühring"-ben, különösen pedig „A család, a magántulajdon és az állam eredete" c. munkájában található, általánosan ismert alapvető eszmefuttatására a három nagy társadalmi munkamegosztásról. Itt csak a témánk szempontjából fontos jelenségre hívjuk fel a figyelmet, arra, hogy e nagy társadalmi munkamegosztásokon belül, velük összefonódva vagy párhuzamosan egyéb munkamegosztási folyamatok is lejátszódnak.

Így a termelőerők fejlődésének alapján alakulnak ki a különböző termelési viszonyok — egyes fázisaikat a társadalmi formákkal jelöljük —, amelyek azután a különböző felépítményi formákat is létrehozzák. A magántulajdonosi társadalmi forma eredményezi „a társadalomtól elvált külön szervezet", az állam kialakulását, amely hivatva van az osztályszerkezet fennmaradásának biztosítására.

De kialakulnak más, részben a termelőerők fejlődését, részben a kialakult termelési viszonyok rögzítését szolgáló, azaz ellentétes funkciójú „felépítmény jellegű" formák is, mint az erkölcs, a vallás, a tudomány, a művészet, a filozófia stb. Ezek eleinte nem különülnek

el, hanem egyetlen konglomerátumot alkotnak, éspedig egyetlen személyhez — papokhoz, varázslókhoz, bölcsekhez — kötötten, ők az elsők, akik kikapcsolódtak a közvetlen termelőmunkából, és szellemi szolgálataik fejében a közösség tartotta el őket.

Ez a szellemi és egyben személyi differenciálódás végeredményben egy negyedik nagy társadalmi munkamegosztás fogalmában foglalható össze, a fizikai és szellemi munka megosztásában, amelynek során nemcsak bizonyos társadalmi elkülönülés következik be, hanem az anyagi termelés szellemi elemei is elhalnak.

Ez a folyamat fordul meg a szocialista társadalomban. Természetesen nem úgy, hogy a fejlődés olyan univerzális zsenik kitermelése felé haladna, mint amilyen a reneszánsz embereszmény volt. A munkamegosztás nem szűnik meg, sőt a differenciálódás továbbra is folytatódik. De ez a differenciálódás nem a társadalmi szubordinációs tagozódás folytatódása, csupán a tervgazdálkodásból adódó rendezettséget és egyben nagyarányú integrálódást jelent.

A szocialista termelési viszonyok valamennyi elemének fejlődése törvényszerűen a város és a falu, a társadalom osztályai és csoportjai közötti különbségek fokozatos elmosódásához vezet, a technikai haladás, továbbá a dolgozók műveltségi és műszaki színvonalának emelkedése pedig a szellemi és a fizikai munka közötti lényeges különbségek megszűnéséhez.

A munkamegosztás társadalmi oldala a szocialista társadalomban tehát feloldódik, folyamatának iránya megfordul, és végeredményben — a társadalom homogenitása révén — el fog mosódni. Ez — mint fentebb érintettük — nem vonatkozik a munkamegosztás technikai oldalára, hiszen a társadalom fejlődése egyre magasabb képzettségű szakembereket igényel.

E szakemberek azonban nem zárkózhatnak be szakterületük elefántcsonttornyába, egyfelől azért nem, mert a tudományágak differenciálódásukkal párhuzamosan integrálódnak is, másfelől pedig azért nem, mert a legelvontabb kutató és „elméleti" munka is beilleszkedik a társadalomgazdaság egészének tervébe. Így a társadalom mozgásának áttekintése, az egyes munka- és tudományterületek egymásba kapcsolódásának ismerete minden tudományos tevékenység

elengedhetetlen feltétele. A „népgazdasági szintű" — általánosabban és egyszerűen: a társadalmi — gazdálkodás az elvont tudományos tevékenység területén sem az etikai szféra dolga vagy az utópiák álma, hanem egyszerű következménye lesz annak, hogy mind a „tudósi" elzárkózottság, mind az „univerzális zseni" a tudósi magatartás túlhaladott formáivá válnak.

Nem arról van tehát szó, hogy a tudomány mint tudatforma a társadalmi tudat, illetve a társadalmi felépítmény szférájából áttevődik a társadalmi lét, illetve az alépítmény szférájába, hanem arról, hogy egy történelmi folyamat során a termelés folyamán szerzett jártasságok és ismeretek a technika fejlődésével a legmagasabb fokú tudományos ismeretekké és jártasságokká válnak.

Így a termelés sem szűkíthető le a folyamatos anyagi reprodukcióra, ezt végeredményben a teljesen automatizált üzemek végzik majd. Fogalmába, mégpedig a mai mechanikus munkával szemben első helyre az új ismeretek termelése, a tudománytermelés, a „produkció" kerül.

A megvalósult szocialista, illetve „a kommunizmus általánosan kibontakozó építésének időszakába lépő" társadalom tudományos érdeklődésének előterében tehát a termelőerők fejlődését előmozdító természet- és technikai tudományok állnak.

De mint az SZKP-nak a XXII. kongresszuson elfogadott programja megállapítja, „a tudomány rohamos fejlődésének korszakában még inkább időszerű a modern természettudomány filozófiai problémáinak kidolgozása, a dialektikus materializmus, az egyetlen tudományos megismerési módszer alapján". Mégpedig nem is elsősorban Leninnek ama változatlanul időszerű megállapítása szerint, hogy szolid filozófiai megalapozás nélkül semmiféle természettudomány, semmiféle materializmus nem állhatja meg a helyét a burzsoá eszmék ellen folytatott harcban, sem pedig a termelési viszonyokkal való vonatkozások miatt — erre még alkalmunk lesz visszatérni —, hanem a termelőerők fejlődése, mégpedig tervszerű fejlődése, a tervgazdálkodás szempontjából.

A probléma gyökerét szemléletesen megvilágítja egyfelől Lenin a „Filozófiai füzetek"-ben: „a külvilágnak, a természetnek a tör-

vényei az ember célszerű tevékenységének az alapjai. Az ember előtt gyakorlati tevékenységében ott áll az objektív világ, az ember tőle függ, általa határozza meg a tevékenységét. Erről az oldalról, az ember gyakorlati (célirányos) tevékenységének oldaláról tekintve a világ (természet) mechanikai (és kémiai) oksága mint valami külsőleges... jelenik meg." Alapjában véve azonban az objektív folyamatnak két formája van: „a természet... és az ember célirányos tevékenysége". Másfelől Marx ismert hasonlatát idézzük arról, hogy „a legrosszabb építőmestert már eleve a legjobb méh fölé helyezi az, hogy a sejtet a fejében már felépítette, mielőtt viaszból megépítené. A munkafolyamat végén olyan eredmény jön létre, amely megkezdésekor a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt."

Ha az egyes ember célszerű tevékenységének motívumai nem szubjektívek, hanem törvényszerűek, még inkább objektívek a társadalom meghatározta célok, a terv, amely lényegében nem jogi értelemben „törvény". S ahogyan mechanikus részének csökkenésével, egyre alkotóbb jellegűvé válásával az egyes ember munkájában mindinkább előtérbe kerül az „eszmei", ugyanúgy a tervgazdálkodással alapvetően fontossá válik az alapjául szolgáló termelőerők, illetve a részüket alkotó szaktudományok eszmei általánosítása, vagyis a filozófia. Azaz a jövő szakemberére fokozottan érvényes, amit már Engels „A természet dialektikája" töredékeiben megjegyzett: „a természetkutatók azt hiszik, hogy felszabadultak a filozófiától azzal, hogy nem veszik tudomásul vagy ócsárolják. Minthogy azonban gondolkodás nélkül nem jutnak előbbre, a gondolkodáshoz pedig gondolati meghatározásokra van szükségük... Odaállhatnak a természetkutatók, ahogy akarnak, a filozófia uralkodik rajtuk."

A korszerű — marxista-leninista — filozófia természetesen nem szűkíthető le a „természetbölcseletre".

Ezt azért is hangsúlyoznunk kell, mivel sokan nemcsak a dialektikus és a történelmi materializmus közé próbálnak választóvonalat húzni, hanem — a termelőerőket metafizikusan szétválasztva — a dialektikus materializmus érvényét az ember és természet viszonylataira korlátozzák, hatáskörébe csupán az ember termelési jártasságát, ismereteit, tapasztalatait összegező természettudományokat utalják, az

ember és technika kapcsolatának kutatására pedig más jellegű diszciplínákat próbálnak beiktatni, így pl. az automatizálásig fejlődött technika a kibernetika — nem mint szak-, hanem mint általánosító tudomány — tárgyát alkotná.

Egyes marxista filozófusok „a legáltalánosabb összefüggésekkel és a legáltalánosabb mozgásformákkal foglalkozó" tudománynak definiált kibernetika és a marxi értelemben vett filozófia közé került egyenlőségjelet úgy próbálják kiküszöbölni, hogy a kibernetikát a filozófia és a szaktudományok között helyezik el, mondván, hogy tárgya az előbbivel szemben a „különös", az utóbbiakkal szemben pedig az „általános".

Itt azonban nem alá- vagy „közé"-rendelésről van szó, hanem mellérendelésről. E felfogás szerint a kibernetika, mivel nem „műszaki tudomány", hanem a „lehetséges gépek magatartásmódjainak elmélete", a „technika" kategóriáját „filozófiai szempontból" tárgyalná.

A tudománynak mint termelőerőnek társadalmi vonatkozásai is azt mutatják, hogy a dialektikus materializmus nem csupán hagyományos értelemben vett természetbölcselet. Hiszen nyilvánvaló, hogy a természettudományok — különösen mai magas színvonalú diszciplínáik — sem valami immanens fejlődés eredményeként alakultak ki, hanem a társadalmi szükségletek ösztönző erejének hatására.

A termelőerők ugrásszerű fejlődése természetesen érinti a termelési viszonyokkal való kapcsolatukat is. Nyilvánvaló, hogy itt új törvényszerűségek jelennek meg.

Így már az átmeneti korszakban, a kommunizmus első fokán, a szocialista társadalomban a kapitalizmus egyenlőtlen fejlődési törvényét felváltja a tervszerű arányos fejlődés törvénye, és ez is egyik oka lesz annak, hogy a kommunizmusban a termelőerők és a termelési viszonyok között nem támadhatnak a termelőerők fejlődését akadályozó ellentmondások; átmeneti diszharmóniák természetesen keletkezhetnek.

Viszont nem képzelhető el, hogy megszűnjék a termelőerők és termelési viszonyok dialektikus — ellentétekben való — mozgása, hiszen ez egyértelmű lenne a hegeli koncepcióval, a történelem befejeződésével. Az sem képzelhető el, hogy „az összes többi hajtóerő-

nek alapjául szolgáló hajtóerő" a bírálat-önbírálat legyen, mint „újfajta mozgás, új típusú fejlődés, új dialektikus törvényszerűség — a szubjektivista voluntarista gyakorlatnak a valóság dialektikáját megszüntető, az öntudat, a gondolkodás mozgását platónista módon objektiváló egykori „filozofikus" megfogalmazás szerint.

Hogy az objektív ellentmondásnak milyen konkrét megnyilvánulásai lesznek — a régi és az új, az egyszerűbb és a bonyolultabb, az alacsonyabb- és a magasabbrendű formák közötti nem-antagonisztikus ellentmondás-e stb. —, az ma még nem látható. Egy dolog azonban már most világos: mivel a termelőerők fejlődésének megakadályozásához az immár homogén társadalomban egyetlen csoportnak sem fűződhet érdeke — a szükségletek minél jobb kielégítését, a termelékenység fokozását, a minél kevesebb energiával minél nagyobb eredmény elérését ugyan miért és ki gátolná —, a termelési viszonyokkal kapcsolatos általános törvényszerűségeket tárgyaló elmélet — a korábbi társadalombölcselet — nem lehet idealista jellegű.

Ez a „társadalombölcselet" a valóság objektív törvényszerűségeinek adekvát feltárását, a valóság mozgásának hű visszatükrözését tekinti feladatának, nem pedig letagadását, eltorzítását vagy, legjobb esetben, a még ismeretlen részletek fantáziával, konstrukcióval való pótlását, ahogyan ezt az osztályérdek parancsára az osztálytársadalmak társadalombölcseletei cselekedték.

Amikor tehát megállapíthatjuk, hogy a kommunizmus felé haladó szocialista társadalomban is megszűntek már azok a motívumok, amelyek a termelési viszonyok filozófiai visszatükrözését a korábbi társadalmi formákban idealista jellegűvé tették, ez nemcsak azt jelenti, hogy bekövetkezett az a nagy történelmi fordulat, hogy a társadalombölcselet is lehet materialista, sőt szükségszerűen az kell hogy legyen — hiszen ez a fordulat már Marxnál—Engelsnél megtörtént —, hanem azt is, hogy e „társadalombölcseletnek" a tárgya is megváltozik.

Tárgyváltozása hozza magával azt is, hogy éppúgy nem azonosul a történelmi materializmussal, mint ahogyan — láttuk — a dialektikus materializmus sem pusztán „természetbölcselet".

S e tárgyváltozás nem merül ki abban, hogy mivel a szocializmusban nincsenek osztályok és nincs osztályharc, a társadalmi fejlődésből

kikapcsolódnak a forradalmak, megszűnik az állam, ennek folytán a jog, a legalitás is átalakul moralitássá, nincs „politizálás" az „állam" ügyeivel való foglalkozás értelmében, nincs tehát párt sem, a nemzetek is integrálódnak egységes emberiséggé stb., mindezek a tematikák kikapcsolódnak a történelmi materializmus tárgyköréből.

A történelmi materializmus, ha nem azonosítjuk a „marxi szociológiával", azaz nem tesszük — egyelőre problematikus — szaktudománnyá, hanem filozófiai diszciplínának, vagyis az általánossal foglalkozó tudománynak tekintjük, ma sokkal kevésbé választható el, sőt különböztethető meg a dialektikus materializmustól, mint Marx, Engels és Lenin idejében, s alapvetően foglalkoznia kell azokkal az ismeretterületekkel, amelyek a természethez és a társadalomhoz egyaránt hozzátartoznak.

Ilyen terület a pszichológia, amely lassanként kezd kinőni abból az állapotból, hogy csupán biológiai-fiziológiai alappal bíró tudományágnak tekinthessék, kizárva a társadalmi alapot. Ezzel összefüggésben viszont — anélkül, hogy illetéktelenül a lélektan szakterületére tévednénk — rá kell mutatni arra, hogy a kísérleti és önmegfigyeléses pszichológia korlátai éppen azzal merevedtek meg, hogy művelői csak természettudománynak tekintették, és klasszikus módszereit minőségileg más területekre igyekeztek alkalmazni. Az ún. mélypszichológiai irányok e korlátokat ugyan át kívánják lépni, de nem a történelmi materializmustól igyekeznek módszert, sőt szociális kutatási területet átvenni, hanem ellenkezőleg, azt igényelték, hogy az ő irányzatukkal egészítsék ki a történelmi materializmust, s ezzel közeledés helyett élesen szembekerültek vele.

A másik tudományterület, amelyben a természeti és társadalmi alapok egymástól elválaszthatatlanok, a közgazdaságtudomány. Nem véletlenül használjuk ezt a politikai gazdaságtan kifejezés helyett, hiszen a kommunista társadalomban „politika" nem lesz, viszont a gazdasági élet törvényszerűségeinek kutatása — ellentétben Rosa Luxemburg álláspontjával, aki a kapitalizmus megszűnésétől a közgazdaságtannak mint külön diszciplínának a megszűntét is várta — továbbra is fontos feladat marad.

A közgazdaságtan tárgyában természetesen mélyreható átalakulá-

sokra kell számítani, sőt ez a folyamat máris észlelhető. Elég, ha arra a nagyarányú változásra gondolunk, amely a tőkés és a szocialista termelési mód közgazdaságának tematikájában a szemünk láttára végbemegy. Képzeljük ehhez hozzá, hogy a kétféle tulajdonviszony, az árutermelés, az értéktörvény érvényesülése, a pénz szerepe, a munka szerinti elosztás elve stb. a kommunizmusban mind a történelem múzeumába kerül, és így legfeljebb a közgazdaságtani elméletek történetének részét, nem pedig a fennálló társadalom gazdasági törvényszerűségeiről szóló fejezeteket alkotják majd.

Ugyanakkor azonban nemcsak a tervszerű arányos fejlődés, a munka termelékenységének szakadatlan növekedése, a szükségletek szerinti elosztás módozatai, az életszínvonal-emelkedés folyamatosságának törvényszerűségei stb. kapnak helyet e tudományágban, hanem — hogy Gerhard Kosel megállapítását idézzük — a termelési tapasztalatoknak, a természet- és technikai tudományoknak a társadalmi termelőerőkhöz való tartozása, a szellemi-tudományos-technológiai és fizikai munkának az általános termelési folyamatban való feloldhatatlan összefüggése és állandó kölcsönhatása, törvényeinek vizsgálata is. A termelőerők fejlődése azonban nemcsak a szellemi termelés, hanem a természeti erők meghódítása aspektusából is feladatok elé állítja a közgazdaságtudományt.

De sorra vehetjük az egyes tudatformákat is.

Kezdjük talán a vallással. Társadalmi gyökerei fokozatos megszűntével bekövetkező elhalása után a nem-társadalmi motívumai a természet- és a társadalomtudományokra, a filozófiára egyaránt rónak bizonyos feladatokat. Egyaránt biológiai-fiziológiai-szociális kérdés ugyanis, hogy az emberek végigéljék az életüket, mégpedig tartalmasan, azaz ne természetellenes halállal (ide számítva a betegségeket is) s ne idő előtt, a még ki nem merült szellemi képességeik realizálhatatlanságának keserű feszültségében múljanak el, hanem szervezetük elhasználódásával — megfelelően ama törvénynek, hogy ami keletkezik, el is múlik, s hogy ez az emberi tudatban tükröződjék is, tehát az emberek ne igényeljék a vallás vigaszát, a halál utáni életet.

A művészet sem kizárólag mint a társadalmi tudat egyik formája

fogja a történelmi materializmust foglalkoztatni. A művészet elveszíti osztályharcos funkcióját, és a valóság megismerését, visszatükrözését, valamint a nevelést szolgáló funkciói mellett kibontakoznak az emberek szellemi — érzelmi-értelmi — szükségleteinek kielégítését előmozdító vonásai. Ennek pedig nem csupán szociális, hanem élettani oldalai is vannak — a természeti és társadalmi összefüggések tehát itt sem mosódnak el, ellenkezőleg, sokkal nagyobb hangsúlyt kapnak, mint a mai esztétikában.

A történelmi materializmusnak a természettudományokhoz való viszonya legvilágosabban a tudomány mint a társadalmi tudat egyik formája tárgykörében fog mutatkozni.

Már az eddigiekben is szó volt a természet megismerésére való törekvés társadalmi determinánsairól, arról, hogy bizonyos problémák nem véletlenül és nem is az egyes emberek zsenialitása okán vetődnek fel, hanem társadalmi szükségletek és igények váltják ki őket. Ezeknek az összefüggéseknek a kutatása egyetemes jellegű, amennyiben minden mozgásformát érint. Az egyes tudományágak — legyen tárgyuk akár a természet, akár a társadalom, akár pedig a legelvontabb emberi gondolkodás — társadalmi motívumainak és az e motívumok érvényesülésében mutatkozó törvényszerűségeknek tanulmányozása egyként a történelmi materializmus feladata. S nem kivétel ez alól a filozófia sem, amire példát éppen az általános fejlődéstörvényeit kutató jelen mű próbál szolgáltatni.

Ami mármost a társadalmi fejlődés harmadik szakaszának filozófiai visszatükröződését illeti, nyilvánvaló, hogy itt is alapvető különbségekkel találkozunk majd.

Először is a szocialista társadalmi formát illetőleg fel sem merülhet a „harmadik szakasz" kérdése, hiszen a termelőerők és a termelési viszonyok közötti feszültség már a második szakaszban sem olyan jellegű, mint más társadalmi formákban, nem vezet antagonisztikus ellentmondásokra, legfeljebb bizonyos diszharmóniákat vált ki, amelyek „békésen" feloldódnak, mivel sohasem kerülhet sor arra, hogy a termelési viszonyok akadályozzák a termelőerők fejlődését. Így nem lehet szó sem a társadalom stagnálásáról, sem pedig egy antagonisztikus ellentmondás robbanásszerű megoldásáról, illetve

arról, hogy új társadalmi formák érlelődnek, és erőszakkal feszegetik a régi burkot.

Ily körülmények között a filozófia harmadik — szkeptikus, szubjektív idealista jellegű logikai-ismeretelméleti — szakasza a szocialista társadalomban szintén nem jöhet létre. Ez azonban csupán azt jelenti, hogy miként a „második szakasz" nem különül el az elsőtől, azaz a „társadalombölcselet" nem a „természetbölcselet" háttérbe szorításával kerül előtérbe, de főleg nem válik idealistává, ugyanúgy a logikai-ismeretelméleti „szakasz" sem különül el a „természetbölcselettől" és a „társadalombölcselettől", s nem lesz szkeptikus, szubjektív-idealista.

Az, hogy a „szubjektív" dialektika jelentősége megnő a szocialista társadalomban, nem azonos az ismeretelmélet szubjektívvé válásával. Miről van tehát szó? Arról, amiről Engels ír „A természet dialektikája"-ban: „az úgynevezett objektív dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak reflexe a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben-mozgásnak, s éppen ezek az ellentétek szabják meg állandó ellenkezésükkel és végső egymásba-, ill. magasabb formákba olvadásukkal a természet életét.. Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására; csak természetet ismernek egyfelől, gondolatot másfelől. De éppen a természetnek az ember által való megváltoztatása, nem pedig egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapzata, és amilyen arányban megtanulta a természetet megváltoztatni, abban az arányban nőtt az ember intelligenciája."

Nos, a természet megváltoztatásának mértéke összehasonlíthatatlanul nagyobb a szocialista társadalomban, mint minden más társadalmi formációban. Ezzel függ össze, hogy a szubjektív tényezők, a „visszaható" erők szerepe is megnő, vagy, ahogyan általános tételként az SZKP programja kifejezi: „a kommunizmus győzelméért folytatott harcban az ideológiai munka egyre hatalmasabb tényezővé válik. Minél magasabb fokú a társadalom tagjainak tudatossága, annál teljesebben és nagyobb arányokban bontakozik ki alkotó aktivitásuk

a kommunizmus anyagi-technikai bázisának létrehozásában, a kommunista munkaformák és az emberek közötti új viszonyok fejlesztésében, tehát annál gyorsabban és sikeresebben oldhatók meg a kommunista építés feladatai."

A tudatosságnak itt sokkal szélesebb tartalma van, mint a szocialista társadalom megvalósításért folyó forradalmi harcokban. Nem pusztán mint a spontaneitás korrelatív fogalmának. Magába foglalja a távlati tervek, a fundamentális kutatások, az egész fejlődő, kommunizmust építő társadalom részletes kialakítására vonatkozó elképzelések teljes eszmei fegyverzetét, s mint saját elméleti alapját, a marxista ismeretelméletet, a „szubjektív" dialektikát is.

Így válik a dialektika alapvető kategóriáinak kidolgozása közvetlenül reális feladattá, azaz így lesz valósággá, szétválaszthatatlan egyetemes tudománnyá, teljes, de fejlődésében soha le nem záruló, tehát nyílt rendszerré a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás legáltalánosabb törvényeivel foglalkozó marxista filozófia.

Így igazolja a történelem az ifjú Marx tételét: „a filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül."

A szocialista társadalomban a proletariátus megszűnik és a filozófia megvalósul.

TARTALOM

Bevezetés 5
Első fejezet 11
Második fejezet 26
Harmadik fejezet 33
Negyedik fejezet 58
Ötödik fejezet 72
Hatodik fejezet 102
Hetedik fejezet 143
Nyolcadik fejezet 169
Kilencedik fejezet 185

Kiadja a Gondolat, a TIT kiadója · Felelős kiadó a Gondolat Kiadó igazgatója · Felelős szerkesztő: Láng Rózsa · Műszaki vezető: Kálmán Emil · Műszaki szerkesztő: Bródy Gábor · A borító- és kötésterv: Waisz György munkája · Megjelent 3800 példányban, 10,4 (A/5) ív terjedelemben · Ez a könyv az MSZ 5601—59 és 5602—55 szabványok szerint készült. 75-6544 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Melles Rezső